

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1987)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLIOGRAPHIE

COLLECTIF, *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre, Judaïsme/Christianisme/Islam*, Turnhout, Brepols, 1985, 454 p.

Sciences
bibliques

Réalisé en collaboration avec les éditions Lidis, le texte de cet ouvrage se retrouve intégralement dans le dixième volume de l'*Univers de la Bible*, édité par André Chouraqui (Brepols-Lidis, 1982-1985, il n'y manque que la préface (p. 7-8) et le «crédit photographique» (p. 454)). Il a été élaboré par plus de 60 spécialistes avec l'aide de l'informatique du Centre Informatique et Bible de l'Abbaye de Maredsous. Une version électronique existe et peut être consultée par Minitel. Selon la préface, cet ouvrage est destiné au grand public. Il a pour but de lui donner «l'essentiel de ce qui doit nourrir une véritable culture biblique» (p. 7). Il utilise les travaux des spécialistes mais «délaisse les détours arides de la publication académique» (p. 7). Il désire englober l'ensemble du patrimoine biblique et il est donc ouvert aux trois religions liées à la Bible. Il veut ainsi offrir le «premier bilan du patrimoine culturel et spirituel des trois monothéismes d'inspiration biblique» (p. 8). Les quelque 4 000 articles touchent au domaine proprement biblique: livres bibliques, noms propres, milieu biblique, méthodes d'exégèse, genres littéraires, grands exégètes, etc., mais aussi, de manière plus large, à ce qui concerne l'histoire du judaïsme, du christianisme et de l'Islam: rites, principaux théologiens, textes religieux, courants de pensée, grands événements, etc. Toutefois, certains sont curieusement omis, ainsi «sépharade» et «ashkénaze». Il existe un article «ditographie» mais non «haplographie». A l'intérieur des articles, la perspective musulmane manque souvent, ainsi dans les articles «Etat» ou «loi». La longueur des articles varie beaucoup et parfois de manière inattendue. L'article «sunnisme» a 12 lignes, alors que «barbe» en a 19 et «hirondelle» 10. La qualité des informations me semble généralement bonne et permet une première orientation. Certains articles sont très complets, ainsi par exemple celui consacré aux versions de la Bible (10 pages) ou celui consacré à l'archéologie biblique (3 pages). Dans l'ensemble, ils sont bien structurés. Ils ont pour défaut d'être parfois trop tranchés et de masquer certaines difficultés ou de refléter un avis trop partial (cf. l'étymologie de IHVH, p. 225, ou celle de 'ibrî, p. 212, ou l'affirmation de l'authenticité des épîtres pastorales, p. 335, affirmation plus nuancée à la p. 332). Les développements scientifiques les plus récents ne sont pas toujours présentés, ainsi l'article «Pentateuque» en reste à l'hypothèse et à la datation traditionnelles des quatre sources. Quelques articles me semblent vraiment insatisfaisants, les articles «mythe» ou «Bultmann» par exemple. On se réjouira de trouver dans ce livre quantité de renseignements intéressants et parfois difficiles à obtenir. Ainsi les apocryphes sont signalés et brièvement décrits sous leur nom, mais aussi sous leurs genres littéraires et dans un article général. On regrettera cependant qu'aucune édition ne soit jamais signalée; d'ailleurs, aucune référence bibliographique n'est jamais donnée, ce qui nuit à la qualité de l'ouvrage. Le Dictionnaire est introduit par des cartes et un résumé de l'histoire biblique (qui commence curieusement en Egypte et ne dit rien des Patriarches), ainsi que par de multiples tableaux dont l'utilité est variable. Celui qui présente les genres littéraires des livres bibliques (p. 34-37) est très précis mais difficilement utilisable et les genres ne sont pas tous définis dans la suite (l'article «genre littéraire» ne fait d'ailleurs aucune allusion à ce tableau). Aucun index ne figure malheureusement dans cet ouvrage (alors même qu'il en existe un pour la consultation par Minitel). Le but visé par les éditeurs n'est pas vraiment atteint dans la mesure où le bilan des apports des trois grandes religions monothéistes ne peut être saisi uniquement au travers de l'ato-

misation d'articles de dictionnaire, même si ceux-ci sont nombreux, et du fait que, par l'orientation généralement biblique des articles, l'aspect dogmatique ou même proprement théologique est souvent absent. Ainsi les articles «tradition», «homme» ou «Eglise» se réfèrent uniquement au sens de ces mots dans la Bible. Malgré cela, ce livre reste un outil de travail appréciable et une mine d'informations intéressantes.

GUY LASSERRE

JOHN ROGGERSON, *Nouvel Atlas de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1985, 237 p.

Publié conjointement au *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre*, avec lequel il peut être acheté en coffret, cet atlas est une traduction de l'anglais (*The New Atlas of the Bible*, Oxford, 1985). Son but n'est pas d'abord de présenter des cartes illustrant l'histoire d'Israël, mais de «donner un aperçu du cadre géographique dans lequel ont vécu les auteurs de la Bible et leurs premiers lecteurs» (p. 12). Toutefois, les grandes lignes de l'histoire d'Israël sont quand même rappelées. Cet ouvrage ne s'adresse pas aux spécialistes mais à un large public: «lecteurs de la Bible (...), pèlerins et voyageurs (...), universitaires et étudiants qui envisagent l'étude de la Bible sous son aspect littéraire, historique, topographique et écologique» (p. 12). Après la table des matières, l'introduction et un tableau chronologique, 3 parties nous sont présentées: *Bible et Ecriture* (p. 13-22), très brève introduction à la Bible et à sa composition; *Bible et Histoire* (p. 23-56), résumé de l'histoire biblique, des patriarches aux voyages de Paul, et exemples de représentations de scènes bibliques dans l'histoire de l'art; *Bible et Géographie* (p. 57-224), survol de la Palestine et des pays environnants. Une brève bibliographie, une table des illustrations, un répertoire géographique et un index complètent l'atlas. De plus, une série de «pages spéciales» sont consacrées à 13 sites archéologiques et à des sujets annexes, allant de «Martin Luther, réformateur et traducteur» à «la flore de la Bible». La partie essentielle de cet atlas est la troisième, *Bible et Géographie*. La Palestine y est présentée en 11 régions avec pour chacune d'elles une carte des sites bibliques, sites répertoriés sur la page d'en face, une description de la géographie physique et un aperçu des récits bibliques situés dans cette région. Cette présentation, suivie d'une partie consacrée aux empires voisins d'Israël, est précédée d'une introduction à la géographie d'Israël aux temps bibliques. Ces descriptions sont intéressantes et permettent effectivement de mieux visualiser le cadre des récits bibliques. Les illustrations, belles et nombreuses, y contribuent utilement. La difficulté de localiser certains sites apparaît à la fois sur les cartes et dans le texte. Je trouve cependant regrettable que ce qui n'appartient pas à la période biblique ou aux récits bibliques ne soit pas plus développé. Ainsi le texte sur Massada s'attarde plus à tenter d'identifier ce lieu avec un lieu de refuge de David qu'à présenter l'occupation juive de ce site. De même, l'Hérodition est présent par deux photos mais absent du texte et de la carte de sa région (il est par contre indiqué ailleurs, sur une carte historique). La géographie humaine, bien que présente, pourrait être mieux décrite. Ainsi, les «pages spéciales» consacrées à «la vie quotidienne à l'époque du Nouveau Testament» (p. 142-145) sont essentiellement une suite de photos avec des versets bibliques. Même si, selon l'auteur, le mode de vie n'était guère différent de celui de certaines populations autochtones actuellement, celui-ci reste très étranger aux citadins occidentaux d'aujourd'hui. L'archéologie est elle aussi peu présente. Les «pages spéciales» consacrées à 13 sites archéologiques sont décevantes. Comme ailleurs, les illustrations sont intéressantes mais le texte est pauvre. Les nombreuses cartes qui parsèment cet ouvrage me semblent bonnes. Dans la partie historique, certaines sont toutefois un peu trop chargées (cf. p. 33 par exemple). La carte géologique (p. 61) et celles

sur la végétation et l'utilisation du sol (p. 63) sont intéressantes (on notera que, dans la carte gauche de la p. 63, la couleur des dunes est fautive dans la légende et que, dans les cartes des régions, le signe indiquant les marais a été oublié dans les légendes; sur la petite carte de la p. 138, Capharnaüm est curieusement situé sur la rive gauche du Jourdain). Dans l'ensemble, cet ouvrage est utile pour une première orientation. Ses index le rendent maniable et ses nombreuses illustrations sont suggestives. Pour une étude plus approfondie, d'autres ouvrages sont à consulter.

GUY LASSERRE

JAMES KARL HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term Dsr, with Special Reference to Dynasties I-XX* (Orbis Biblicus et Orientalis, 59), Fribourg/Göttingen, Ed. Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 281 p. avec 24 illustrations.

La thèse de J. Hoffmeier s'inscrit dans une série d'études qui ont comme but de préciser la valeur sémantique du vocabulaire religieux égyptien. Les études antérieures ont porté surtout sur la définition du sens de termes se rapportant à l'âme (L. ZABKAR, *A Study of Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, SAOC 34, 1968, et G. ENGLUND, *Akh une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala, 1978; nous utilisons les abréviations habituelles de la Bibliographie Egyptologique Annuelle, Leiden). La présente étude est à la fois plus générale et plus ambitieuse: elle rassemble une documentation qui s'étale sur près de vingt siècles et elle cherche à réduire le large éventail d'équivalences proposées pour le mot dsr par ses prédécesseurs. L'A. écarte les traductions qu'il appelle «esthétiques» (p. 238, note 1) et dégage les origines sémiologiques. La lexie exprime l'idée de séparation, de pureté, de sacré, de lieu inviolable. Nous n'avons là rien qui puisse surprendre le spécialiste des langues classiques; nous jugeons par contre plus contestable le schéma proposé de l'évolution diachronique sous l'Ancien Empire (p. 58) qui s'appuie, en vérité, exclusivement sur des textes religieux synchroniques sans qu'il soit possible de distinguer une progression significative selon notre point de vue. Ce type d'approche aboutit à une certaine rigidité et à l'exclusion de tout ce qui ne cadre pas avec une définition initiale: c'est en usant de cet a priori qu'une traduction de Blackman est écartée, par exemple (p. 129). Pour mesurer la portée d'une telle entreprise, il aurait fallu poser au départ le problème fondamental de l'origine idéographique des phonèmes égyptiens: nous rencontrons des idéogrammes muets et polyvalents qui se spécialisent ensuite grâce à un squelette consonantique. Il s'agit des représentations matérielles et muettes qui marquent le début de l'écriture selon G. Vico (G. VICO, *Scienza Nuova*; sur l'interprétation moderne de ce philosophe: P. BOUTANG, *Ontologie du secret*, Paris, 1973, et: *La Fontaine politique*, Paris, 1981). Pendant toute son histoire, la langue égyptienne a eu une grande difficulté d'abstraction. Il est curieux de constater que le même vocable (ts) veut dire «nœud» et «mot, phrase»: le signifié est toujours relié à un signifiant concret. Le hiéroglyphe qui exprime le trilitère dsr est intéressant: il nous montre une main qui tient une massue. L'image de l'acte d'abattage de la victime du sacrifice finit par être reliée à la racine correspondant à notre sens «sacré, séparé». Hoffmeier aurait tiré un certain profit des théories de R. Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1979, p. 59sq.) qu'il ne cite qu'une seule fois (p. XIV) pour en caricaturer la pensée. Précisons que la figuration de l'acte remplace souvent sa réalisation: grâce à cette substitution, la religion égyptienne n'est pas sanglante dans la plupart de ses manifestations, comme nous le démontrent les nombreuses scènes d'offrande de pains et de végétaux. Le choix des textes est judicieux et couvre les sources les plus diverses; leur comparaison systématique permet de mettre

en évidence les idiotismes qui jouent avec dsr. Notons simplement l'absence des papyrus rituels dans cette somme d'attestations: les formules «ton nom est sacré dans Hiéropolis» dans le rituel divin journalier, traduit par A. Moret (*Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 108) «ton nom domine dans Hiéropolis», ou «le lieu sacré de l'Est» (E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotpe I*, Torino, 1942, p. 43) par opposition au «lieu sacré de l'Ouest» (p. 172) auraient mérité une brève étude. Par contre, les textes des sarcophages du Moyen Empire, généralement trop peu étudiés, sont largement utilisés ici. Abordons maintenant quelques remarques de détail: une malheureuse coquille introduit une confusion entre l'égyptologue K. Sethe et le dieu Seth (p. 40); il faut ajouter à la référence concernant l'hymne d'Amon de Leiden (p. 173) le livre de J. ZANDEE, *De hymnen aan Amon*, Leiden, 1948; P. SPENCER a maintenant publié son ouvrage *The Egyptian Temple*, London, 1984, outre l'article cité (p. 200); la date réelle de parution de l'Atlas de W. WRESZINSKI, le plus important ouvrage iconographique pour l'égyptologie (cet Atlas, ainsi que l'étude citée de MORET, sont annoncés dans une nouvelle série de reprints égyptologiques de l'éditeur Slatkine, Genève), est 1926-1936, et non 1935-1941 (p. 278). Il aurait été souhaitable que l'auteur fournisse un index des sources égyptiennes utilisées dans sa recherche. — Notre recension de cette thèse n'a nullement pour but de diminuer les mérites de ce jeune et brillant chercheur, mais au contraire de présenter quelques suggestions pour élargir ce domaine de recherche encore nouveau qu'est la lexicologie des termes religieux. L'égyptologie est une science neuve dans ce domaine, qui doit accomplir de nombreux progrès. La méthode comparative proposée par Hoffmeier montre la voie à suivre, même si elle reste dans les limites de la prudence imposée à la fois par la richesse de la documentation et par les contraintes d'une langue morte.

MASSIMO PATANÈ

J. BOTTÉRO: *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien* (Bibliothèque des Histoires), Paris, Gallimard, 1986, 260 p.

Cet ouvrage rassemble cinq articles du célèbre spécialiste d'assyriologie, datant des années cinquante et soixante. Le titre du livre est inspiré par le fait que tous les essais évoquent en quelque sorte le problème des origines: du monde, du mal, du peuple d'Israël. Dans l'avant-propos, Bottéro caractérise son approche comme historique, l'A. T. étant pour lui «le bien commun de tous les hommes» (p. 8). Ainsi la première partie du livre (pp. 21-135, «le message universel de la Bible») est consacrée à l'histoire d'Israël et de sa littérature depuis Abraham jusqu'à l'époque postexilique. Suivent quatre études plus brèves: l'A. nous présente d'abord «le plus vieux poème biblique» (pp. 139-154), le cantique de Déborah en Jug 5. Après la naissance du peuple, nous passons ensuite à la naissance du monde: dans «les origines du monde selon la Bible» (pp. 155-202), Bottéro analyse des textes cosmogoniques comme Gen 1 et 2, Ps 104, Job 38ss. L'ouvrage se termine par deux chapitres qui cherchent à élucider le problème du mal à partir du récit sur le «péché originel» (Gen 2:25-3:24) et du livre de Qohélet (pp. 201-251). D'après Bottéro, la transcendance divine nous interdit de poser cette question à Dieu. Signalons qu'une grande partie de chaque article est occupée par des traductions des textes bibliques en question, traductions souvent très originales et stimulantes, mais parfois également contestables. Ce livre a déjà trouvé une large diffusion et va certainement influencer l'idée que se fera le «non-spécialiste cultivé» de l'A.T., beaucoup plus que les introductions courantes sur le marché. Qu'il soit donc permis d'émettre quelques réserves concernant cette œuvre, sans vouloir «bouder» ce livre comme le craint la recension de «l'Express» du 18/4/1986 pour les exégètes

professionnels. Je me contente de mentionner les changements de perspectives considérables qu'ont apportés les recherches vétérotestamentaires des dix dernières années: les datations classiques des sources du Pentateuque ne sont plus généralement acceptées; les études sur le monothéisme ont montré que celui-ci est plutôt le produit d'une réflexion théologique au moment de l'exil qu'une émanation des «temps mosaïques». Et «l'histoire sainte» dans le Pentateuque ne peut guère être comprise comme une «chronologie» au niveau de la reconstruction historique. Si on avait tenu compte de ces modifications, soit dans l'avant-propos, soit dans les notes, cet ouvrage stimulant et intéressant aurait encore gagné en valeur. En effet, comme le note à juste titre Bottéro dans son introduction (p. 10), l'historien face à la Bible ne finira jamais de s'étonner à son sujet.

THOMAS RÖMER

CENTRE D'ETUDES DES RELIGIONS DU LIVRE: *Celui qui est; interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14* (Eds: Alain de Libera et Emilie Zum Brunn), Paris, Cerf, 1986, 320 p.

L'autoprésentation de Yhwh en Ex 3,14, bien qu'il s'agisse du seul texte de l'AT où l'on trouve une spéculation sur le nom de Dieu, a largement influencé les réflexions juives et chrétiennes sur le Dieu biblique. Le volume présenté ici contient une série d'articles qui retracent les différentes interprétations d'Ex 3,14 depuis le Moyen Age jusqu'au XX^e siècle. Le premier article consacré à la tradition juive est celui de S. PINES sur Maïmonide (p. 15-24), où l'a., à partir du «Guide des égarés», montre les ressemblances et les divergences de l'approche de Maïmonide par rapport à celle d'Avicenne: Maïmonide démontre qu'il est impossible pour l'homme d'avoir la moindre connaissance de Dieu. N. SED présente ensuite l'interprétation kabbalistique au XIII^e siècle (p. 25-46) en mettant l'accent sur la grande diversité contenue dans le système kabbalistique même: les dix *sephirot* permettent des présentations dynamiques, statiques et libératrices du nom divin. E. STAROBINSKY-SAFRAN montre comment au XVI^e siècle Rabbi Isaac Luria et dans sa suite le hassidisme moderne complètent l'approche de la Kabbale en insistant sur l'aspect du futur et sur une conception active de la rédemption (p. 205-216). Pour analyser l'interprétation juive allemande d'Ex 3,14 au début de notre siècle (p. 265-276), R. GOETSCHEL prend comme exemples H. Cohen, F. Rosenzweig et M. Buber qui s'accordent quant à leur insistance sur la liberté absolue de Dieu. Rosenzweig et Buber poursuivent dans une certaine mesure la tradition hassidique car, d'après eux Ex 3,14 se caractérise par la connotation du devenir, intervenir et advenir de Dieu. C'est l'article de E. WEBER sur les maîtres parisiens du XIII^e siècle (p. 47-101) qui ouvre la présentation de l'interprétation chrétienne de la révélation du nom divin à Moïse: A. de Halès, Albert le Grand, Th. d'Aquin et d'autres reprennent la tradition patristique, développant une herméneutique christologique d'Ex 3,14 fondée surtout sur Ap 1,8 et l'Evg. de Jean. Nous restons au XIII^e siècle avec la contribution de A. DE LIBERA (p. 127-162) qui montre la renaissance du néoplatonisme dans la théologie rhénane (Ulrich de Strasbourg, Maître Eckhart). Au même contexte appartient l'accentuation de la différence entre l'Être et les êtres créés dans la *devotio moderna*, présentée par Z. KALUZA (p. 163-203), dont les représentants H. de Pomerio et H. de Campo défendent la synonymie du «Qui es» de Mt 6,9 avec le «Ego sum qui sum» d'Ex 3,14. Chez Jean Duns Scot par contre, l'approche métaphysique mène vers un paradoxe, comme le souligne P. VIGNAUX (p. 102-126): la révélation divine confronte l'homme avec un savoir introuvable qui est partiellement trouvable dans des raisonnements dialectiques. Malebranche, présenté par G. RODIS-LEWIS (p. 217-236), recourt à Ex 3

pour prouver, contre le spinozisme, la volonté et la liberté de Dieu dans la création. J.-F. COURTINE nous introduit à l'interprétation de Schelling (p. 237-264), pour qui le nom de Dieu exprime avant tout le concept du devenir. Schelling préconise une idée évolutive de la Révélation dont l'accomplissement se trouve en Jésus-Christ. La «christologisation» est prédominante dans l'utilisation de Ex 3,14 par K. Barth, à qui est consacré l'article de G.-P. WIDMER (p. 277-301). Renouant avec l'interprétation christologique et trinitaire, Barth souligne également la liberté de Dieu: malgré l'annonce de la grâce, Dieu ne livre pas avec son Nom son identité. — Beaucoup de ces contributions sont très stimulantes, surtout quand on essaie de les mettre en rapport les unes avec les autres. Ainsi on s'aperçoit que les approches juives et chrétiennes sont souvent liées d'une manière ou d'une autre; les maîtres parisiens et Eckhart, p. ex., sont fortement influencés par Maïmonide, et Barth et Buber s'accordent quant à la liberté absolue de Dieu exprimée en Ex 3,14. Malgré quelques articles presque trop «techniques», on peut conseiller la lecture de cet ouvrage à toute personne intéressée par l'histoire de l'exégèse et de la théologie. Les nombreuses coquilles, notamment dans les citations allemandes, sont regrettables.

THOMAS RÖMER

ROLF RENDTORFF, *Leviticus* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, III/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, 80 p.

Dans ce premier fascicule sur le Lévitique, Rendtorff nous présente en 80 pages l'exégèse de Lv 1 précédée d'une introduction aux chapitres 1-7 (l'introduction générale paraîtra probablement en dernier, comme c'est généralement le cas dans cette série). L'introduction à Lv 1-7 (p. 1-12) situe cette unité dans son contexte biblique, la péricope du Sinaï, présente une hypothèse quant à sa rédaction, évoque le problème de son contexte historique et donne la structure de ces chapitres. A propos de l'analyse rédactionnelle, on notera que l'auteur, dans la lignée de plusieurs exégètes récents, abandonne l'idée d'un document sacerdotal indépendant (P). La contribution sacerdotale au Pentateuque est, selon eux, une reformulation et un développement de l'ensemble antérieur. Par ailleurs, l'auteur renonce à faire l'analyse rédactionnelle de l'ensemble des textes. Les rédactions antérieures sont pour lui retravaillées et réorientées indépendamment de leur contexte primitif et de telle manière qu'un simple décapage ne permet pas de les retrouver. De plus, la tâche prioritaire de l'exégèse est d'expliquer le texte actuel et non de reconstruire son histoire. La délimitation des stades antérieurs ne sera donc entreprise qu'occasionnellement et qu'en fonction de la recherche du sens du texte actuel. C'est un travail préliminaire à l'exégèse. Cette conception, dont la présentation claire au début du commentaire est très appréciable, est peut-être une réaction au développement, et souvent à l'aridité, de l'analyse rédactionnelle, ainsi qu'à son caractère hypothétique. Elle me semble cependant réductrice. L'exégèse ne pourrait-elle pas être l'étude des sens du texte dans ses diverses étapes rédactionnelles, voire même dans les étapes ultérieures de sa transmission? Quant à la notion de texte actuel, elle paraît évidente mais est en fait problématique. De quel texte s'agit-il? Pour l'auteur, c'est, semble-t-il, le texte massorétique (pour le chapitre 1, il est conservé intégralement, à l'exception près, v. 9, note c). — L'exégèse du chapitre 1 (p. 15-80) présente une traduction avec des notes de critiques textuelles, puis 4 parties consacrées à la forme du texte, à son lieu d'origine, à ses mots et à son but (ces parties se retrouvent dans les autres volumes de cette série). Deux excursus complètent l'exégèse, l'un sur *Le sens de l'imposition des mains dans les sacrifices* (p. 32-48), et l'autre sur *L'origine et le sens du mot iššèh* (p. 63-69). L'exégèse proposée est très détaillée. Elle permet de bien entrer dans les

difficultés et les subtilités du texte. Elle présente et discute les opinions des commentateurs récents (essentiellement allemands) et donne une large place à la tradition rabbinique, plus proche que nous de la pratique des sacrifices. Les solutions adoptées sont généralement modérées. Par rapport à ses ouvrages précédents, l'auteur est souvent plus prudent et reconnaît s'être parfois trompé (cf. p. 40s par exemple). On peut toutefois regretter que les remarques conclusives ne soient pas plus développées. La perspective de l'ensemble du texte est un peu perdue dans la richesse de l'analyse de ses éléments... Ce premier chapitre du Lévitique contient la prescription du déroulement des holocaustes. C'est un thème peu connu et difficile. L'exégèse de Rendtorff nous permet de découvrir cette pratique et de voir ce que l'on en connaît, mais aussi tout ce dont le sens nous échappe. L'honnêteté de l'auteur dans ce domaine est remarquable. Nous pouvons ainsi mieux approcher un aspect de la vie culturelle de l'Israël biblique. Espérons que la suite de ce commentaire sera d'aussi bonne qualité et ne se fera pas trop attendre.

GUY LASSERRE

RENÉ BLANCHET et alii, *Jérémie. Un prophète en temps de crise. Dossier pour l'animation biblique* (Essais bibliques, 10), Genève, Labor et Fides, 1985, 180 p.

Une équipe œcuménique de biblistes d'*Évangile et culture* et du *Centre de formation permanente* présente dans cet ouvrage le fruit de son travail sur le prophète d'Anatoth. Après une introduction au prophétisme biblique et une évocation à grands traits du temps de Jérémie, un troisième chapitre, plus détaillé, s'emploie à accompagner le lecteur dans les dédales du livre lui-même. Le « plan de lecture » proposé (pp. 41-43) n'est malheureusement pas très rigoureux, surtout en ce qui concerne la datation des fragments, il est vrai très difficile à déterminer (il manque, comme souvent dans les études chrétiennes, les oracles sur les nations, chap. 25 et 46 à 51 : il ne faut pas oublier que Jérémie est « prophète pour les nations », selon 1,5); en revanche, le paragraphe sur la composition et les genres littéraires est bien fait (pp. 45-50). Le chapitre 4 étudie le récit de la vocation ainsi que les « confessions », avec un bref état de la question. Le chapitre 5 approfondit la connaissance de Dieu et son lien avec la pratique de la justice. Les actes prophétiques si caractéristiques du ministère de Jérémie (comme de celui d'Ezéchiël) sont étudiés au chapitre 6 sous le titre évocateur : « Des actes pour parler ». L'altercation entre Jérémie et Hananya est trop brièvement expédiée au chapitre 7. Le dernier chapitre, consacré au statut du prophétisme aujourd'hui, est bien mené. — Il faut souligner le courage de cette équipe (R. Blanchet, B. Bonvin, D. Clerc, R.-M. Gallay, D. Müller, Ph. Roulet et L. Wisser), qui s'est attelée à une tâche difficile et qui a mené à bien son entreprise avec brio. J'ai apprécié en particulier l'élan théologique du dernier chapitre, qui ouvre des perspectives utiles sur la christologie, le discernement, l'accomplissement, qui signifie moins une fermeture qu'un appel à une fidélité inventive. Les auteurs, tous et toutes engagés dans la formation des adultes, ont joint à chaque chapitre une série de « démarches », comme l'on dit, pour l'animation biblique en groupe. On pourra s'y référer, mais il faut dire que ces quelques conseils demeurent un peu énigmatiques à la lecture. Seule, la pratique et... le discernement théologique nécessaire décideront de leur utilité.

HENRY MOTTU

HENRY MOTTU, *Les «Confessions» de Jérémie. Une protestation contre la souffrance* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1985, 208 p.

Sous les allures d'un commentaire des célèbres «confessions» du prophète Jérémie, l'a. nous livre une méditation théologique très engagée sur la condition de l'homme souffrant devant Dieu. On mesure pleinement l'objectif visé par cette étude en parvenant aux deux derniers chapitres du livre, où la lutte du prophète confronté à l'échec et participant à la souffrance de Dieu en ce monde rejoint le combat de D. Bonhoeffer en prison, et où, plus généralement, les confessions de Jérémie sont présentées comme un modèle de «récit de vie»: «les étapes de l'itinéraire du prophète hébreu pourraient nous faire réfléchir à ce que cela veut dire que de mener sa vie devant Dieu» (p. 177). Comment ne pas être frappé aussi par les ré-écritures des prières du prophète que l'a. opère en aboutissement de son commentaire afin de donner voix aujourd'hui à la souffrance du croyant? C'est dire la profondeur spirituelle où se trouve entraîné le lecteur par la lucidité théologique de l'a. et par sa sensibilité au combat que doit livrer la foi, dans la faiblesse, pour pro-tester de la force de Dieu. — Ce beau livre est d'abord, pourtant, une étude exégétique très attentive des passages où le prophète d'Anatot exprime ses réactions personnelles au sein des luttes que lui impose son ministère. Ces textes de prière et de dialogue tendu entre le prophète et son Dieu sont couramment appelés ses «confessions». Cette appellation remonte apparemment au commentaire de B. Duhm (1901) où le terme n'apparaît encore qu'incidemment, parmi d'autres (*Beichte, Klage*) au fil d'un excursus à propos de 20,14-18. Parce qu'elles s'inscrivent sur un tout autre plan que les fameuses «confessions» de saint Augustin — comparaison qui ouvre l'étude —, l'a. voudrait plutôt, et à bon droit, qu'on les appelle les «protestations de Jérémie». A la suite de l'étude classique de Baumgartner (1917) — qui les appelle «Klagegedichte» —, on regroupe ainsi les péricopes suivantes: 11,18 – 12,6; 15,10-21; 17,5-18; 18,18-23; 20,7-18. A cette liste stricte, von Rad avait déjà ajouté le poème de 8,18-23, dans son étude de 1936 qui officialise le nom de ce groupe de textes. Pour élargir la base de son étude, l'a. y ajoute quelques récits où surgit en force le JE du prophète, à commencer par le récit de sa vocation (1,4-19), puis celui du «geste démonstratif» de l'achat du champ (32), pour finir par l'oracle de salut à Baruch (45,1-5). Cela revient évidemment à faire éclater le genre littéraire de ces prières. Sur cette voie, pourquoi alors ne pas retenir encore d'autres fragments autobiographiques, tels que le chapitre 16 sur le célibat forcé et la solitude imposée au prophète, si révélateurs de la condition du témoin de la catastrophe (une seule mention rapide en p. 127)? — Le parti pris de l'exégète est d'exploiter au maximum la composition finale du recueil, dans la ligne des travaux de Holladay, quitte à articuler le poème par un mouvement de dialogue avec la tradition sapientiale (en 17,5-18), ou avec soi-même (20,7-18), à la manière du dialogue explicite avec Dieu en 11,18-12,6 et déjà 8,18-23. Ailleurs, cette «lecture structurelle» réduit en monologue, grâce à la Septante, un texte dialogué (15, 10ss). Dans les détails, on sera réjoui des trouvailles d'une traduction à la fois littérale et pittoresque: «la parole du Seigneur devint réalité active pour moi» (1,4) — «je ne sais pas porter la parole, car je manque d'expérience, moi» (1,6). Les traditionnels «impies» deviennent des «athées pratiques» (12,1). Moins heureuse est la promesse de 31,33: «je mettrai ma loi au milieu d'eux», préférée à la formule «au fond d'eux-mêmes» de la TOB. L'explication exégétique met en œuvre une belle palette de méthodes complémentaires, pour mettre en évidence une expression, une tournure ou bien des symétries de structure. Le commentaire s'enrichit en cours de route de nombreuses ouvertures sur l'histoire de l'interprétation, par écho ou par contraste. On entend Calvin, mais aussi James Cone, A. Néher et Ph. Nemo, D. Bonhoeffer et Fr. Zorn. Ce cheminement foisonnant n'empêche pas de suivre une ligne maîtresse, qui donne à Jérémie le profil d'un témoin authentique de

l'existence de tout croyant devant Dieu, «prophète faillible, humain, même blasphémateur, au sens d'un croyant non moins humain que vous et moi» (p. 26). C'est mettre en évidence la dimension paradigmatique, voir christologique, de la destinée du prophète d'Anatot, devenu notre frère dans la faiblesse et l'espérance paradoxale de la foi. — En ouvrant le livre, on croyait trouver une étude de textes; on rencontre un homme, dans l'épaisseur d'une vie de combat contre Dieu et avec Dieu. Belle exégèse!

SAMUEL AMSLER

Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont, Brescia, Paideia, 1985, LXIII + 494 p.

Le titre de ce livre montre tout de suite que, pour ce qui est du genre littéraire, il s'agit d'une *Festschrift*. Plus précisément il s'agit d'un hommage ou mieux d'un témoignage d'estime, de gratitude et de sympathie que l'exégèse italienne veut rendre à Jacques Dupont à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire. — La présentation du livre, qui est due à Carlo Martini, trace un profil de la personnalité de Dupont et des secteurs — étroitement liés l'un à l'autre — dans lesquels la recherche de ce maître se situe: son intérêt pour les traditions sous-jacentes aux récits évangéliques et donc pour les communautés chrétiennes primitives; d'autre part, la vie de ces communautés; on peut bien la saisir en étudiant les communautés pauliniennes et le père (ou la mère) de ces communautés, Paul évidemment. Pour se faire une idée plus précise de l'activité et des intérêts de Jacques Dupont, il suffit de lire la liste de ses publications très nombreuses, à partir de 1945 et jusqu'en 1984 (pp. XXI-LXIII, donc plus de 40 pages!). La fécondité des recherches et des intuitions de Dupont se trouve bien illustrée à la lecture de *Testimonium Christi*. En effet la plupart des articles de ce recueil veulent «parcourir à nouveau, avec des contributions originales, beaucoup de voies ouvertes par ce grand maître» (ainsi Martini dans sa présentation, p. VII). *Testimonium Christi* nous parle de J. Dupont et de la fécondité de sa recherche, mais il nous parle aussi de l'exégèse italienne, au moins de l'exégèse néotestamentaire. Il est évident que dans une *Festschrift* dédiée à un exégète du NT, peu de place est consacrée directement à l'AT. Peu d'espace est réservé aussi à l'étude du milieu hellénistique, aux apocryphes et à l'histoire de l'exégèse. Mais cette constatation ne veut pas dire que *Testimonium Christi* est sans intérêt pour des lecteurs qui veulent étudier ces différents milieux. — La plus grande partie du livre concerne évidemment le NT, avec des études très différentes. Je ne veux pas les mentionner *in extenso*. Pour encourager à la lecture de *Testimonium Christi*, je peux dire qu'on y trouve l'analyse ponctuelle d'un mot *Kécharitoméné*, *hedoné* ou d'un verset (Mt 12,42; Mt 11,4 et le parallèle de Lc 7,22; 1 Jn 2,18; 1 Cor 14,24s; Gal 2,19), l'identification de la structure d'un texte (1 Cor) ou d'une section (Mt 5-7; 1 Thess 1-3) ou d'un thème à l'intérieur d'un écrit néotestamentaire (l'écoute de la parole chez Lc; la signification et la valeur du travail manuel chez Paul; la croix encore chez Lc). D'autres contributions étudient des domaines encore plus vastes; c'est ainsi qu'on recherche des traces d'hagiographie dans le NT ou qu'on s'occupe de la lecture que le NT offre de l'Ancien. Ces études nous permettent de comprendre quels sont actuellement les intérêts des biblistes italiens et les méthodes qu'ils utilisent. La riche bibliographie en français, allemand et anglais qui accompagne chaque contribution nous dit quelles sont les lectures que les biblistes d'Italie font et nous montre combien ils sont à jour avec les publications même les plus récentes. Enfin une dernière remarque. J'ai toujours parlé d'exégèse italienne. En effet, cet hommage à Jacques Dupont n'est pas qu'un hommage des biblistes catholiques d'Italie ou des professeurs des différents séminaires et facultés de théologie. Parmi les auteurs, il y a catholiques et vaudois, des prêtres, des religieux et

des religieuses, mais il y a aussi des personnes qui sont des laïcs ou qui, après des années de travail à l'intérieur des structures ecclésiastiques, sont « redevenues » laïcs. *Testimonium Christi* est donc un signe que la Bible est une table autour de laquelle des personnes différentes, des hommes et des femmes qui occupent des places diverses par rapport à des institutions, peuvent s'asseoir et se rencontrer.

RENZO PETRAGLIO

Histoire de
la philosophie

LES MÉGARIQUES, *Fragments et témoignages*, traduits et commentés par Robert Müller, Paris, Vrin, 1985, 258 p.

En 1972 Klaus Döring réunit pour la première fois l'ensemble des fragments et témoignages concernant les Mégariques, qui comptent parmi « les plus mal connus des philosophes de l'Antiquité » (p. 4). Dans notre ouvrage, R. Müller s'est fixé pour tâche de traduire en français les textes exhumés par Döring, en maintenant la numérotation de l'original allemand. Il y ajoute quelques textes annexes (pp. 77 à 93), « où la critique moderne a cru déceler *des allusions* aux Mégariques » (p. 8), de même qu'un commentaire de chaque groupe de fragments, indispensable au lecteur pour saisir toute la portée de ces textes souvent très brefs et presque toujours elliptiques. Si, comme le cite la Souda (fr. 163B), c'est la verve de Stilpon de Mégare qui serait à l'origine du néologisme « mégariser », il ne faut cependant pas en conclure que les Mégariques ne sont les auteurs que de textes virtuoses mais creux et sophistiques, au sens négatif du terme. En effet, R. Müller montre par exemple que sous la virtuosité dialectique d'Euclide, se cache une pensée à « contenu essentiellement éthique » (p. 14). De même s'il existe des textes purement réfutatifs, ceux-ci traduisent avant tout une « conception exigeante voire extrémiste de la rationalité » (p. 15), qui se donne pour tâche de critiquer « toutes les prétentions à la rationalité jugées par elle abusives » (id.). Cette conception critique de la raison se rattache à la tradition éléate, qui « n'admet de l'être que le sens fort » (id.) et traduit ainsi une attitude philosophique positive. C'est pourtant bien la veine critique des Mégariques qui fait d'eux des penseurs d'une étonnante modernité, dignes de figurer parmi les ancêtres de la philosophie analytique. Ainsi n'est-ce pas un hasard si J. Vuillemin, dans « Nécessité et Contingence » (Minuit 1984) s'attaque à l'argument « dominateur » (contre l'hypothèse de P.-M. Schuhl, R. Müller traduit par le « souverain ») de Diodore Cronos. Diodore, qui s'interroge sur la nature du nom, peut être considéré comme un précurseur des philosophes « critiques du langage » : partisan de la conventionalité des signes (fr. 114), il pensait que « tout son vocal était signifiant et avait pour le prouver, appelé un de ses serviteurs 'Mais vraiment' » (fr. 112). Dans la tradition zénonienne, il s'intéresse en outre à la nature du mouvement, mais il est célèbre avant tout pour son intérêt pour la logique du possible et pour le futur contingent. Il polémique directement ou indirectement avec Aristote contre sa notion de puissance (fr. 130A). Le commentaire de tous ces textes si souvent cités est un modèle de sobriété et de précision, et c'est le mérite de l'auteur du recueil que d'avoir su présenter les différentes interprétations possibles, sans aucun parti-pris. Il faut se féliciter de disposer enfin en français des textes de ces penseurs souvent audacieux, qui complètent, à côté du recueil intitulé « Les Cyniques Grecs » (L. Paquet, Ottawa 1976), l'idée qu'on peut se faire de la descendance philosophique de Socrate autre que celle qui passe par Platon et Aristote.

STEFAN IMHOOF

JEAN-PAUL DUMONT, *Introduction à la méthode d'Aristote*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1986, 224 p.

Pourquoi introduire à la méthode et non à la philosophie? C'est, répond l'auteur, que les systèmes philosophiques en apparence les plus homogènes résultent toujours d'une élaboration et qu'au commencement de celle-ci surgit nécessairement la question: comment devient-on philosophe? Pour Aristote en particulier se pose le problème de savoir pourquoi et comment il s'est éloigné, à la mort de son maître, du platonisme qu'il avait pratiqué avec fidélité à l'Académie pendant vingt ans. Depuis les deux ouvrages fondamentaux de W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912) et *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), la recherche a considérablement affiné le récit de cette évolution et parfois corrigé certains présupposés — J. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens* (1966), écarte l'hypothèse de son adhésion primitive à la théorie des Idées —, mais elle n'en a pas modifié la perspective, qui est celle d'une transformation progressive des opinions initiales. Constatant, au contraire, deux attitudes philosophiques antinomiques dans les écrits de la période académicienne, les dialogues destinés au grand public, notamment le *Protreptique* et l'*Eudème*, et les traités de l'*Organon*, l'auteur conclut à un divorce originel entre l'acceptation globale, par Aristote, de la philosophie de Platon et l'intuition d'une nouvelle forme de raisonnement, le syllogisme, incompatible en dernière analyse avec les procédures essentiellement contemplatives du maître, traduites dans la dialectique: «Double vie d'un disciple, qui est le brillant auteur des *Dialogues* auxquels s'attache tout de suite une grande réputation littéraire, et d'un jeune professeur qui se confirme pas à pas dans sa recherche et commence à construire à l'usage d'un public restreint une philosophie de plus en plus personnelle (p. 24).» — Il s'agit donc d'analyser le contenu de ce pressentiment d'un monde régi par la causalité, elle-même impensable en dehors de la matière. Cette analyse aborde successivement les notions du sujet sur lequel s'opère le devenir, de puissance et d'acte, de cause, de composé (nature et mécanisme du syllogisme), de mouvement et d'acte en termes de mouvant et de mû. Suivent deux chapitres sur la théorie de la lumière comme acte pur au seuil de la métaphysique et sur la critique de la dialectique platonicienne en tant que recherche du premier principe, enfin une conclusion intitulée «L'hypothèse matérielle», selon laquelle Aristote, tout en distinguant la matière intelligible, objet du discours sur le probable, de la matière sensible saisie par la science, aurait cru profondément à l'unité de la matière. Si les étapes de cette analyse se succèdent sous des titres qui évoquent un système philosophique — «Ce quelque chose qui est sujet», «Les causes: combien sont-elles?» etc. —, c'est qu'en effet il faut partir des acquis de la pensée pour découvrir son cheminement, et d'ailleurs chaque titre laisse entendre qu'une question de méthode sous-tend la recherche. Et pour la même raison, les traités le plus souvent cités sont la *Physique* et la *Métaphysique* et non pas ceux écrits à l'Académie. — Ce sur quoi ce livre n'a pu s'étendre, pour ne pas dépasser les proportions d'une simple introduction, c'est sur le contexte intellectuel au sein duquel s'accomplit la formation méthodologique d'Aristote. Tout le développement des mathématiques dans l'Académie, par exemple, et notamment les questions posées et résolues sur la nature et la fonction des définitions, des axiomes, des postulats, des problèmes et des théorèmes, sur les notions d'hypothèse, d'analyse, de synthèse, en est absent. Absentes aussi les références aux démonstrations de Socrate le Jeune, son premier maître, sur le rapport entre forme et matière (*Met.* 1036 à 31 sqq. et b21 sqq.), qui attestent dès cette époque la libre discussion des théories de Platon. A peine présents, de même, les dialogues d'Aristote, en particulier celui intitulé *Des Idées*, qui soumettait la théorie des idées à toute une série d'objections venues de tous les horizons. Mais il y a une excellente raison à la mise à l'écart de tout cet appareil: M. Dumont a résolument renoncé à une pré-

sentation historique, à la manière de Jaeger, pour se concentrer uniquement sur les implications logiques des opinions abouties. Dans ce cadre, sa démonstration convainc. Je n'objecte, pour ma part, que sur un point secondaire: notre information sur les dialogues, et même sur le *Protreptique*, souffre de trop de lacunes pour qu'on puisse avancer qu'Aristote y défendait des idées différentes de celles que lui inspiraient ses recherches sur le syllogisme, d'ailleurs utilisées déjà dans un passage de l'*Eudème* sur l'âme (critique de l'âme-harmonie du *Phédon*), qui ne justifie pas le doute jeté par l'auteur sur l'authenticité de sa forme (p. 16). Je ne pense pas qu'il y ait eu décalage, encore moins contradiction entre les œuvres exotériques et les traités à usage interne: la découverte d'une nouvelle logique n'entraînait pas nécessairement aussitôt celle de nouvelles vérités. Mais ce n'est pas là-dessus que porte le livre, le paradoxe de la «double vie» ne servant qu'à donner plus de relief à un problème que l'analyse historique trop réussie de Jaeger a tendu à éliminer plutôt qu'à résoudre. Dans la ligne d'étude adoptée par son auteur, il est à la fois nuancé, hautement stimulant et riche en propositions: c'est exactement ce qu'on attend d'une introduction.

FRANÇOIS LASSERRE

THOMAS VON AQUIN, *Von der Wahrheit. De veritate, Quaestio I*, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Albert Zimmermann, (Philosophische Bibliothek 384), Hambourg, Meiner Verlag, 1986, XLII, 97 p.

La première question du *De veritate* appartient très certainement à la série des textes les plus intéressants de Thomas d'Aquin. Il faut donc saluer la parution de cette nouvelle édition bilingue (texte latin de la Léonine), précédée d'une introduction instructive qui présente les douze articles et les questions qu'ils soulèvent avec une grande clarté (cf. XIV-XXXVII). Pour une étude plus approfondie l'ouvrage donne les indications bibliographiques nécessaires, à la fois sur la biographie (XII), le genre littéraire de la *quaestio disputata* (XIII) et les thèmes philosophiques abordés (XL-XLI). Plusieurs index complètent une traduction de qualité parfaite et qui de plus se lit aisément. L'on dispose ainsi d'un excellent instrument de travail et je suis certain qu'il ne pourra que stimuler la discussion philosophique autour de Thomas. L'on ne peut donc que recommander ce volume à tous ceux qui voudraient s'initier à la pensée de l'Aquinat, car cette question que l'on date autour des années 1256 révèle ce que j'appellerais la métaphysique thomasiennne de la vérité. Non seulement Thomas s'explique longuement sur ce en quoi consiste la raison formelle de la vérité, mais encore et surtout il s'interroge sur les conditions ultimes d'intelligibilité de l'être. Par la sobriété et l'objectivité du commentaire et les qualités de sa traduction l'ouvrage offre une base de choix pour reconsidérer certaines idées reçues sur le thomisme. Le choix bibliographique est judicieux. Plutôt que de noyer le lecteur sous une masse d'indications, l'auteur a sélectionné quelques titres essentiels. Pour ce qui est du genre littéraire de la question disputée, ajoutons le magistral article de B. Bazàn sur le sujet dans l'ouvrage collectif: «Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales», Louvain 1982. Aux traductions mentionnées (XXXVIII-XXXIX) il convient désormais d'ajouter celle de F.-X Putallaz dans «Philosophes médiévaux», publié sous la direction de R. Imbach et M.-H. Méléard, Paris 1986, 69-94, qui présente la première version française de ce texte fondamental.

RUEDI IMBACH

PIERRE FAUCON DE BOYLESVE O. P., *Etre et Savoir, Etude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*, Préface de Pierre Aubenque (Bibliothèque thomiste XLV), Paris, Vrin, 1985, VIII, 383 p.

Fort de la conviction que «les théologiens du Moyen-Age accédaient à la dignité de philosophes dans la mesure où leur réflexion concernait la question de l'être et du savoir» (I), l'auteur ne propose pas une étude historique de la pensée médiévale, mais tente plutôt de «nous introduire dans les arcanes d'une métaphysique et d'une épistémologie dont rien ne justifie qu'elles soient tombées en désuétude» (363). Si, en effet, «toute pensée se déploie en direction de l'être» (I) et si, avec Heidegger, «notre époque relance l'interrogation en direction de l'être» pour libérer la philosophie «des aberrations idéalistes de la pensée moderne» (336), on comprend dès lors où doit, selon l'auteur, résider l'intérêt de la pensée thomiste. On peut déceler dans cette démarche trois interrogations directrices : en premier lieu l'auteur tente de montrer que la pensée médiévale, identifiée à celle de s. Thomas, dans la rencontre féconde entre «discours prophétique» et discours philosophique a infléchi la question de l'être dans une direction profondément novatrice. Le métaphysicien étant «cet homme qui s'appesantit sur l'évidence énigmatique du 'il y a' » (27), la pensée médiévale s'interroge pour la première fois sur la question de l'origine radicale de l'être (53) posant Dieu comme celui qui «rend raison de chaque étant dans son être» (44). En même temps elle refuse la réduction de l'être à son aspect quidditatif (25). Dans un second temps, par une étude de l'analogie, on s'attache à montrer «comment par la médiation du visible s'effectue la parution de l'Invisible au regard de l'intelligence» (93), à savoir comment l'homme se constitue «en tant que site de la manifestation théophanique» (95). Dans une troisième étape l'ouvrage dessine les contours d'une théorie médiévale du *cogito* qui «annonce et préfigure la modernité philosophique» (189). Par sa «structure ek-statique» ce *cogito* médiéval diffère cependant de celui de Descartes qui n'a pas perçu son fondement ontologique. Le «rapport du *cogito* à l'être des choses» (257) soulève le problème de la vérité qui par la suite se voit thématiqué. Ce qui ultimement caractérise le *cogito* médiéval est l'implication mutuelle entre sa transcendance et son immanence : «Le *cogito* se déploie nécessairement en direction de l'être et l'être en retour revendique le *cogito* comme le site de son dévoilement phénoménal» (349). L'auteur tente donc d'unifier deux idées, à savoir l'irréductibilité de l'être à la pensée et le fait que l'homme soit lieu d'«ostentation de l'être» (263; 270) ou encore le «site où l'être s'annonce» (273). Puisqu'il faut «s'insurger contre la scission de l'être et de l'esprit qui caractérise la modernité philosophique» (307), l'actualité de la pensée médiévale réside précisément en ce qu'elle accomplit «le passage d'une philosophie du *cogito* à l'ontologie» (272), car «le *cogito* renvoie à l'être et l'être renvoie au *cogito*» (273-74). — L'ouvrage souffre de graves défauts de forme. Tout d'abord un langage ésotérique (par exemple adestance) alourdit et obscurcit une interrogation qui ne manque pourtant pas d'intérêt. D'autre part les erreurs et les déficiences de la bibliographie (369-378) se comptent par dizaines, certaines notes sont incomplètes et font mention d'ouvrages qui ne figurent pas dans la bibliographie. L'auteur ignore des travaux importants sur le sujet, notamment le livre de Blanchet sur les antécédents du *cogito* et les études de Boyer et de Finance sur le *cogito* thomiste. Au demeurant il est difficile d'admettre tant d'imperfections et d'imprécisions dans une collection si prestigieuse. Le fond de l'ouvrage appelle de considérables réserves. Tout au long de son étude, l'auteur identifie purement et simplement la pensée du XIII^e siècle et la pensée médiévale à celle de s. Thomas d'Aquin. Je ne puis que m'insurger vigoureusement contre ce type de simplification qui n'a aucune espèce de fondement ! Quant à l'interprétation de la philosophie thomasiennne, même si elle se fait dans un but systématique, elle ne peut faire l'économie d'un minimum de méthode historique ; il faut respecter le contexte d'une citation et l'on ne peut plus aujourd'hui

colliger les fragments d'une œuvre pour en construire une manière de synthèse, à moins que l'on ne veuille présenter une philosophie inspirée par les textes de s. Thomas. Pour ma part, je donne la préférence à une analyse solide de la pensée de Thomas plutôt qu'à une sorte de dialogue au sommet entre Parménide, Platon, Heidegger et Thomas d'Aquin. On peut être parfaitement d'accord avec l'auteur sur le fait que la conception thomasiennne du rapport entre l'être et l'esprit soit l'un des points les plus originaux du thomisme, mais il faudrait pour l'étudier accorder une place plus importante aux transcendants. Pour en terminer, s'il faut vraiment tenter une esquisse médiévale du *cogito*, c'est bien davantage chez Erigène, Avicenne, Guillaume d'Auvergne, Thierry de Freiberg et Ockham qu'il faudrait la chercher et non pas chez Thomas pour qui, comme cette étude le rappelle, l'être précède toute connaissance humaine.

RUEDI IMBACH

Philosophie
contemporaine

KARL JASPERS, *Philosophie*, traduction de J. Hersch, avec la collaboration de Irène Kruse et Jeanne Etoré, Paris/Berlin/Heidelberg/New-York/Tokyo, Springer-Verlag, 1986, 821 pages.

Des traductions françaises d'ouvrages de K. Jaspers ont paru pour la première fois dans les années 30, de même que les premières études en français consacrées au philosophe. Elles se sont succédé ensuite à un rythme régulier (la plupart, comme on sait, sont dues à J. Hersch) jusque dans les années 70. Mais il ne s'est agi alors que des ouvrages de Jaspers traitant de sujets particuliers. Les deux ouvrages fondamentaux — *Philosophie* (1932) et *Von der Wahrheit* (1947) — qui constituent le *corpus* de la philosophie jaspersienne, n'étaient pas traduits, de sorte que la connaissance de la pensée de Jaspers dans le public de langue française fut condamnée à demeurer fragmentaire. Cet état de choses a été l'un des motifs qui a poussé J. Hersch à entreprendre cette œuvre considérable de traduction, menée avec la collaboration d'Irène Kruse et de Jeanne Etoré. La publication des trois tomes de la *Philosophie* de Jaspers, ici rassemblés en un volume de 800 pages, constitue donc un événement. La parfaite clarté linguistique du texte traduit — qui ne trahit aucune hésitation, qui refuse les facilités de «l'intraduisible» (en laissant par exemple telle notion sous son vocable original), qui évite les lourdeurs des notes explicatives — ne laisse rien deviner des nombreux problèmes surmontés par la traductrice. Le vocabulaire de Jaspers, pas toujours systématiquement fixé, l'a contrainte à varier les termes français pour rendre la signification exacte d'un même terme allemand, de sorte que le texte traduit gagne parfois en intelligibilité sur le texte original — résultat qui n'aurait pas été possible sans une longue familiarité avec la pensée de Jaspers. De façon générale, le grand mérite de cette traduction est d'avoir restitué un *style philosophique*, une langue conceptuelle, dont la netteté et la fermeté, qui se maintiennent jusqu'au bout sans fléchir, forcent l'admiration. L'aisance du discours philosophique en français correspond à la clarté de la pensée du philosophe allemand, ennemi des pseudo-profondeurs verbales — aux antipodes d'un Heidegger. Ainsi, c'est à travers un texte philosophique apparemment facile que le lecteur francophone pénétrera dans la *Philosophie* de Jaspers et rencontrera ses difficultés propres — aux deux sens de ce mot. En un premier sens tout d'abord, des difficultés de terminologie, qui pourraient être le symptôme de difficultés au niveau de la pensée. Donnons un exemple, celui du terme de *Dasein*. J. Hersch indique elle-même, dans une note préliminaire, que «Dasein» a été le mot le plus difficile à traduire parce qu'autour de sa signification centrale rayonne quantité d'usages différents, qu'il a fallu rendre par des termes différents. Il désigne «ce qui est là», ce que l'homme trouve comme un donné autour de lui et

en lui (p. IX). J. Hersch traduit souvent ce terme par *réalité empirique*, ou encore *présence empirique*. Le *Dasein* signifie, semble-t-il, chez Jaspers, toute réalité en tant qu'objet d'expérience dans le temps et l'espace. La notion est souvent assimilée à celle de *Wirklichkeit*, que J. Hersch traduit par réalité ou réalité effective. Le *Dasein*, comme réalité empirique et réalité effective, est appliqué à des «réalités» très différentes, constitutives d'expériences très différentes, comme on peut le constater dans le passage suivant: «On rencontre l'être (Sein) à travers les chiffres de la réalité empirique (*Dasein*). Seule la réalité effective (*Wirklichkeit*) révèle la transcendance... L'expérience, cette source de notre savoir empirique, est aussi pour nous la source où nous nous assurons de la transcendance. L'expérience en tant que «*perception sensible*», c'est celle de la présence d'une chose en tant qu'objet spatio-temporel. En tant que «vécue», elle est ma vie prenant conscience d'elle-même (*Sie ist als «Erleben» im Dasein, das seiner selbst inne wird.*). En tant que «*connaissance*», elle est une recherche déterminée...». Et Jaspers poursuit: «En tant que «*pensée*»... En tant que «*sympathie affective*» ...» etc... Et il termine en disant: «C'est seulement sur la base de toutes ces expériences que pourra se produire une *expérience métaphysique*» (712-713). Cet exemple montre que si les difficultés de traduction proviennent d'un défaut de différenciation terminologique dans le discours philosophique de Jaspers, elles renvoient peut-être, plus profondément, à des difficultés d'ordre conceptuel. Un même concept, celui de *Dasein*, est appliqué à des sphères de réalité différentes — à la réalité objective comme à la réalité subjective, à l'expérience du connaître ou à la vie vécue, etc... — un même type d'être, l'être donné spatio-temporel fait le fond de toute expérience. Rien d'étonnant dès lors que «l'expérience» métaphysique chez Jaspers se trouve devant l'abîme (*Abgrund*) et que l'échec, ce chiffre décisif de la transcendance (p. 713), soit inscrit au cœur de cette expérience. La traduction de *Dasein* par «réalité empirique» nous permet de mettre le doigt, pour ainsi dire, sur une des difficultés majeures de la pensée de Jaspers et de son kantisme: l'absence de concept (il s'agit, il est vrai, d'un refus méthodique) pour tout ce qui n'est pas la réalité empirique et l'expérience correspondante. Les difficultés au second sens de ce mot concernent la pensée de Jaspers dans sa profondeur la plus authentique, qu'une lecture rapide, parce que aisée, risque de laisser échapper. Le lecteur découvrira combien cette «philosophie», qui tente ici de se définir dans son idée claire et distincte (en particulier par rapport à la science), est peu saisissable au seul niveau du discours philosophique, mais requiert, dans ses propositions essentielles, une expérience intérieure, un engagement envers les vérités énoncées, un acte intérieur capable de les «mimer», comme l'a souvent dit J. Hersch, et comme l'enseigne Jaspers lui-même à propos des grands philosophes qu'il a commentés. C'est là une des caractéristiques les plus propres du philosophe de Jaspers et de sa conception de la philosophie. Et c'est par là qu'il fraie une voie nouvelle au-delà de son kantisme manifeste: la voie d'un existentialisme original. La volonté de clarté du discours philosophique est au service d'une tâche plus essentielle et propre à la philosophie, qui consiste à «éclairer» ce qui échappe à la lumière des raisons objectives, c'est-à-dire à guider la pensée vers l'existence, qui se tient à l'origine de toute connaissance, qui transcende les lois de l'objectivité, et, dans le jeu de ses pures virtualités intérieures, découvre à la fois sa liberté et son lien à une mystérieuse transcendance. La théorie des chiffres, par laquelle Jaspers dépasse encore une fois Kant, en traçant un chemin vers l'être en soi inconnaissable, est elle-même un existentialisme, puisque les différents symboles que l'homme projette, par son action, sa pensée, l'art, etc..., pour signifier le principe et le fond de la réalité, ne nous disent rien de lui, car l'être ne se donne, à travers eux, dans le plus grand silence, qu'à l'existence. Et c'est pourquoi la pensée de Jaspers, qui a revendiqué (comme il le dit dans la très belle Préface de 1955, reproduite au début du volume) un certain héritage de l'*Aufklärung* (p. XXX), qui a voulu en assumer une certaine exigence de rationalité, cette pensée, frangée de mystère et d'obscurité, se tient sans cesse, tout au long des 800 pages de

Philosophie, au seuil d'un irrationnel interdit, dont l'annonce pathétique est un des grands paradoxes de son effort d'éclaircissement.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

JAN PATOCKA, *La crise du sens*. Tome 1, Comte, Masaryk, Husserl. Paris, Editions Ousia, 1985, 216 p.

Les deux tomes proposés par les Editions Ousia représentent la traduction du volume thématique consacré à Masaryk, publié à Prague en 1977, dans le cadre de l'édition complète des œuvres de Patocka. Le premier volume contient cinq articles s'échelonnant de 1936 à 1976, veille de la disparition de Patocka dans les mains de la police de son pays. Les textes ici réunis sont consacrés à la pensée de Thomas Masaryk — philosophe, fondateur de la République tchèque et premier président — sur la crise que traverse l'homme moderne. Ces textes discutent le leitmotiv de la pensée de Masaryk : le problème de la crise européenne engendrée par la pensée subjectiviste à tendance sceptique. Si l'on peut percevoir une certaine bienveillance de Patocka pour la pensée de Masaryk et même parfois une véritable parenté, on est aussi étonné, à la lecture, des remarques critiques et même acerbes qu'il adresse à celui qu'il commente. L'œuvre de Masaryk est empreinte d'un objectif qui a aujourd'hui encore — et peut-être surtout — toute sa valeur : l'homme doit participer à l'aspiration vers la compréhension et le sens face à l'absurdité écrasante caractérisée par un affaiblissement du vouloir-vivre dont les symptômes sont : aversion pour les questions sérieuses, irritabilité nerveuse, besoin d'excitation, lâche répugnance à supporter le poids de la vie. C'est une lutte de tous les instants que doit mener l'homme, et plus particulièrement l'homme politique, contre la perte du sens et le nihilisme envahissant. Les études que Patocka consacre à Masaryk proposent une discussion de ses positions philosophiques à ce sujet. Le premier article compare les idées de Masaryk à celles de Husserl sur la crise spirituelle moderne. Pour les deux penseurs, le grand responsable de cette crise est l'areligiosité (p. 26) dont la cause est le subjectivisme qui a engendré le scepticisme (p. 29-30). Cette similitude voile cependant une différence de taille quant à la conception de la religion : si, pour Masaryk, la religion est « un sentiment de confiance et d'amour, un don de nous-mêmes au monde et aux tâches qui nous incombent » (p. 26-27), si donc la religion se rapporte essentiellement au *sentiment* mais admet simultanément l'omnipotence objective de Dieu, pour Husserl elle n'est qu'un « déguisement sentimental et intellectuellement inadéquat de motifs profondément philosophiques » (p. 26). Masaryk, sensible au suicide, voit dans la religion ce qui permettrait de surmonter la crise, alors que Husserl voit dans l'areligiosité la nécessité de l'élaboration d'une philosophie transcendante. Le petit texte « Masaryk et nos questions actuelles », daté de 1946, propose une lecture intéressante de l'humanisme qui doit lutter contre *l'hubris* et s'enraciner dans la *valeur*. Patocka y montre que, si les réponses de Masaryk ne sont plus nécessairement celles de l'homme « contemporain », les questions qu'il a formulées sont toujours les « nôtres ». Un point surtout a retenu notre attention : la réflexion sur la politique et la démocratie. Une vraie démocratie — qui ne saurait être la loi du plus grand nombre (p. 119) — doit lutter contre l'hubris humaine, c'est-à-dire contre cette tendance qu'a l'homme de vouloir s'installer dans le monde en ne faisant appel qu'à ses propres forces, s'exaltant dans sa volonté de puissance. Nous a paru particulièrement intéressante l'étude « Masaryk hier et aujourd'hui ». Patocka y souligne les diverses *lectures* proposées de « La Révolution mondiale » ; on a pu voir en Masaryk le « héraut de l'optimisme », mais on a souvent oublié qu'il signale constamment le « caractère non résolu des problèmes moraux de l'homme moderne » (48). Patocka développe ici une interprétation qui se veut un véritable plaidoyer pour la métaphysique : « l'instinct métaphysique » est aussi naturel que le fait de respirer et appartient à notre tendance à vouloir

donner un *sens* à notre existence. La métaphysique n'est pas la doctrine figée de l'être, doctrine apparentée au mode de travail des «sciences», elle est bien plutôt l'indice de notre liberté, de notre décision (p. 54-55). Elle est la marque que l'homme n'a pas seulement besoin de biens matériels: «La faim, le pain et le travail ne sont pas la seule réalité, mais aussi l'émerveillement principiel devant le fait que l'étant soit, mais aussi la voix de la conscience, mais aussi la liberté de l'homme, liberté qui, sempiternellement chassée par la porte, rentre chaque fois par la fenêtre». (p. 57) Et Patocka voit dans la philosophie moderne, non pas un simple subjectivisme à tendance sceptique qui répudierait la métaphysique, mais une «preuve de la volonté de l'homme moderne d'acquiescer la clarté sur le besoin d'un sens ultime». (p. 58) Mais la métaphysique n'est pas le savoir *objectif et nécessaire* sur le sens ultime et total, même si elle n'exclut pas la possibilité de sa *réalité* (94). L'œuvre de Patocka suscite une question incontournable pour tout être humain, surtout peut-être pour l'homme d'aujourd'hui: y a-t-il un sens à la réalité? Y a-t-il un sens à l'existence, à *mon* existence?

JACQUES SCHOUWEY

Lettres de Mr. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci, Paris, Cerf, 1986, 205 p.

La plupart des livres promettent plus qu'ils ne tiennent. La table des matières pique une curiosité par la suite trop vite désenchantée. Avec ce petit volume, c'est tout le contraire qui se produit. Un titre modeste et une table des matières plus que sobre n'en laissent pas soupçonner de prime abord la grande richesse de contenu. Le livre s'ouvre sur 19 lettres d'Etienne Gilson, sans doute l'un des plus éminents historiens de la pensée médiévale. La première remonte à 1956, la dernière est datée du 1^{er} juillet 1975, c'est-à-dire trois années avant la mort de Gilson, survenue le 20 septembre 1978. Ces lettres restituent l'évolution d'une pensée au lendemain de l'encyclique *Humani generis* jusqu'après le Concile. Si certaines d'entre elles sont des encouragements au P. de Lubac à tenir bon dans le combat spirituel suscité par ses études sur le surnaturel, d'autres témoignent de l'incompréhension gilsonienne face aux transformations de l'église post-conciliaire. Cependant au travers de ces lettres, à première vue anodines, transparaisent quelques-uns des grands thèmes de la pensée gilsonienne: son insistance sur l'inconnaissance de Dieu («...toute théologie digne de ce nom finit par s'arrêter, non pas court, mais butant et tâtonnant devant l'ineffabilité essentielle de Dieu» (73), son souci d'un retour à S. Thomas lui-même, par-delà les commentateurs, son interprétation de Thomas comme théologien. Mais il y a surtout le commentaire du P. de Lubac, beaucoup plus ample que les lettres elles-mêmes. Ces notes, d'une incroyable érudition, constituent non seulement une belle synthèse de la pensée de Gilson, mais encore la replacent dans les grands débats catholiques du XX^e siècle autour du thomisme et du modernisme. Grâce à ces commentaires il devient possible de situer avec précision l'apport de celui qui a toujours refusé de fabriquer «un thomisme à l'usage des écoles.» (19). Le Cardinal de Lubac n'hésite d'ailleurs pas à faire ressortir les limites de son correspondant en commentant, par exemple, certains passages malheureux sur Blondel ou Teilhard de Chardin. Ces lettres et leur commentaire sont complétés par six annexes d'inégale importance (entre autres la recension du Surnaturel par Etienne Gilson 144-151, une lettre de Paul VI adressée à Gilson). Parmi elles une brève, mais substantielle étude de P. de Lubac sur la grande famille des «thomistes» qui, grâce à une admirable vue d'ensemble, rend la particularité du thomisme de Gilson face aux autres courants du même nom. L'auteur insiste à juste titre sur les différences profondes qui séparent Maritain et Gilson (181-204). Je ne relève pas davantage du thomisme de Gilson que des positions théologiques du Cardinal de Lubac, mais je considère ce livre comme un

document essentiel à l'apport d'une meilleure compréhension de l'histoire intellectuelle du catholicisme au XX^e. Une lecture indispensable non seulement pour ceux que passionne le néo-thomisme, mais encore pour tous ceux qui pensent que l'étude de l'histoire permet peut-être de vivre mieux le présent!

RUEDI IMBACH

GIANNI VATTIMO, *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland. Paris, Cerf, 1985, 186 p.

Pour toute une série de raisons, une introduction à la pensée de Heidegger demeure toujours un exercice délicat de nos jours. Celle de Gianni Vattimo, rédigée à l'origine en 1971, a notamment pour caractéristiques de reformuler certains thèmes heideggeriens dans un langage «familier» (p. ex. «prise de responsabilité» en un sens non moral pour «souci», cf. pp. 52-53), d'esquisser le contexte philosophique dans lequel la pensée de Heidegger s'est formée (néo-kantisme, phénoménologie, existentialisme) et de proposer une «histoire de la réception» (pp. 155-173), en des chapitres courts, denses et riches. Ces chapitres sont répartis en trois parties fondamentales dont la première est consacrée à *Etre et temps*, la deuxième à *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, alors que la troisième a pour titre *Etre, événement, langage*. Corrélativement, Vattimo distingue trois périodes dans l'évolution de Heidegger, à savoir la période de l'analytique existentielle centrée sur *Etre et temps*, la période des années 30 inaugurée par l'essai sur *L'essence de la vérité* (p. 76) (marquée par les écrits sur Nietzsche et la remise en question de la métaphysique) et, enfin, la période (d'une certaine façon parallèle à la deuxième) qui se déploie après la Seconde Guerre mondiale avec la *Lettre sur l'humanisme* (p. 114). Comme on le sait d'après les propres indications de Heidegger, le mot *Ereignis* («événement» dans la traduction française) constitue le mot directeur de sa pensée depuis 1936. Vattimo estime que ce «concept d'événement» n'a pu être gagné par Heidegger que sur la base de l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art* (1935) (p. 127) et des réflexions contemporaines sur la poésie de Hölderlin (cf. pp. 133 sqq.). L'«événement» est fondamentalement un événement linguistique (pp. 135, 140), et c'est l'être lui-même qui se donne aujourd'hui comme «événement» (p. 121). Par conséquent, si la pensée veut sortir de la métaphysique (à l'époque de laquelle l'être se donne comme «simple-présence»), elle «doit placer le langage au centre de sa préoccupation» (p. 140). Ce sont là peut-être les thèses les plus frappantes (et aussi les plus discutables) avancées par Vattimo dans la troisième partie de son introduction.

LÉO FREULER

OSCAR MEO, *Filosofia e scienza di fronte alla devianza psichica* (Pubblicazioni del Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea, Genova), Genova, Tilgher, 1984, 103 pp.

Les maladies mentales interpellent inévitablement le philosophe, qu'elles se présentent sous la forme de troubles de la perception (hallucinations, p. ex.) ou sous celle de troubles de la personnalité («mort du moi», dédoublement de la personnalité etc.). L'hallucination pathologique, bien plus que le rêve envisagé par Descartes (cf. *Méditations*, A.T. IX, 14), nous porte à douter du témoignage de nos sens, dans la mesure où le critère cartésien et husserlien de l'évidence semble impuissant à la distinguer de la perception adéquate; c'est en effet avec toute l'évidence et la permanence de cette dernière, rivalisant d'objectivité avec elle, que l'hallucination se présente au malade (cf. Meo, 23-32). Quant à la perte du moi ou à la rupture de son unité, c'est la source même

de l'évidence, le sujet conscient de lui-même que la philosophie moderne a considéré, depuis Descartes, comme le fondement de toute rationalité, qu'elle semble remettre en cause : comment expliquer qu'un être doué de conscience de soi et de raison puisse voir cette conscience et cette raison disparaître ou s'altérer (cf. Meo, 37-56)? — Ces deux problèmes, d'ordre gnoséologique au sens le plus large du terme, entraînent d'autres, épistémologiques et éthiques : jusqu'à quel point les disciplines qui tentent de distinguer des lois dans le développement de l'anomalie, psychologie et psychiatrie, sont-elles scientifiques (57-79) et dans quelle mesure ces disciplines restent-elles contraintes de considérer les patients comme des sujets humains à part entière, malgré la perte, partielle ou totale, momentanée ou définitive, de leur rationalité, traditionnellement retenue comme différence spécifique de l'espèce humaine (83-99)? — L'ouvrage d'O. Meo aborde donc des questions fondamentales aussi bien pour le philosophe que pour le psychologue et le psychiatre, par le biais d'une enquête systématique plutôt qu'historique. Le lecteur dont les intérêts sont avant tout philosophiques pourra cependant regretter que les deux problèmes gnoséologiques susmentionnés ne soient pas approfondis davantage, que l'auteur réponde à la question épistémologique par un utilitarisme un peu schématique et que la solution proposée au problème éthique reste assez floue, quoique, elle aussi, plutôt utilitariste. On déplorera également la légèreté avec laquelle l'auteur entend faire un sort à la distinction kantienne du moi pur et du moi empirique en rapprochant indistinctement tous ceux qui soutinrent cette thèse, de Kant à Husserl en passant par Fichte, des schizophrènes atteints de «dépersonnalisation» (53). Bien que les critiques de M. Meo soient formulées de façon assez imprécise, il semble qu'il range Kant et Fichte parmi les penseurs «solipsistes» qui, poussant à l'extrême la thèse du caractère inconnaissable de la chose en soi, en viennent à nier toute réalité au monde extérieur et tombent dans le quietisme (52-6). — De telles polémiques nous semblent, aujourd'hui plus que jamais, insoutenables. Pour pouvoir taxer Fichte de solipsisme, par exemple, M. Meo doit ignorer non seulement la majorité des textes de cet auteur, qui parlent par eux-mêmes, mais encore nombre de travaux récents qui mettent en exergue l'intérêt de la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité et son importance pour l'ensemble du système. De plus, nous ne saurions adhérer à la solution alternative que nous propose M. Meo, selon lequel «la question de l'unité psychophysique et de l'intégrité des fonctions cognitives, brutalement réduite à ses éléments essentiels, se décide entièrement sur le plan de la praxis thérapeutique concrète» (55); un tel principe permet peut-être de garantir l'efficacité d'une *technique*, mais il ne saurait être le garant du caractère scientifique d'une théorie psychologique et il nous semble que c'est sans succès que M. Meo tente de réfuter la critique de la psychanalyse par Karl Popper, selon lequel cette discipline est non scientifique parce que non falsifiable par l'expérience (59-64). Affirmer sans autres que le «critère *princeps*» (sic) du caractère *scientifique* des théories psychiatriques est l'*utile* (79) nous paraît être une solution de facilité qui n'est pas permise à l'épistémologue.

ALAIN PERRINJAQUET

Politique et Religion. Textes présentés par Jean Halpérin et Georges Levitte.
Paris, Gallimard, 1981, 411 p.

Ce volume rassemble les conférences et les débats du XX^e Colloque des intellectuels juifs de langue française. Le thème choisi reste d'une brûlante actualité. Le sujet est vaste et donne lieu à des développements très variés : aussi les Actes de ce colloque dégagent-ils parfois une impression disparate. Sans doute l'ouvrage aurait-il gagné en vigueur si une sélection plus rigoureuse du matériel avait été effectuée. Mais le but recherché était de susciter, avant tout, un large éventail d'interrogations, de stimuler la réflexion.

Comme le souligne C. Riveline dans sa présentation de l'ouvrage, il s'en faut de beaucoup que les Juifs soient demeurés étrangers au débat entre politique et religion, tant dans la Diaspora, à différentes époques, que dans l'Etat juif contemporain. L'antique sagesse des maîtres du Talmud est évoquée dans une leçon d'E. Levinas, qui rappelle le célèbre adage du Traité *Avot*: «Priez pour l'Etat, sans lui les hommes s'avaleraient vivants les uns les autres». Le respect d'un ordre étatique, même imparfait, est le préambule nécessaire à l'instauration d'un Royaume de justice et de paix. Une table ronde, animée par E. Touati, se déroule avec la participation de J. Ellul, A. Besançon et B.-H. Lévy: elle situe le problème sur un plan tout à fait général. Les points de désaccord ne sont cependant pas éliminés: la politique est-elle l'incarnation du démoniaque, comme le veut J. Ellul, ou, au contraire, permet-elle de conjurer le diable, suivant l'expression de B.-H. Lévy? Quelques intervenants traitent le sujet sur un plan concret, apportant un témoignage personnel: S. Markish sur les Juifs d'U.R.S.S.; J.-C. Haddad sur ceux d'Ethiopie; P. Emmanuel sur les Juifs de France, mais il introduit une réflexion sur la condition juive en général. F. Raphaël élabore une pensée politique inspirée par les valeurs du judaïsme: il dénonce l'attachement inconditionnel au sol, au territoire. Ce qui marque, d'après lui, l'engagement politique du Juif, c'est la distance qu'il prend vis-à-vis de prétentions messianiques avancées par des groupes convaincus du caractère absolu de leur message. Le jugement qu'il émet appellerait toutefois des nuances: des aspirations «messianiques» peuvent prendre des formes très diverses! F. Raphaël distingue les traits propres à une conception politique juive dans une exigence éthique infinie et dans la condamnation vigoureuse du recours à la violence. Après cette approche de type philosophique, Y. Gronstein et G. Hansel offrent des exposés historiques. Ils se fondent sur les textes classiques du judaïsme (Tora, Talmud, commentateurs et décisionnaires) pour mener à bien leur investigation. Le judaïsme traditionnel pratique la séparation nette du politique et du judiciaire. La suprématie est accordée au droit. Il serait bon, pense G. Hansel, que le peuple juif retrouve l'autonomie juridique qui fut la sienne jusqu'à l'émancipation (fin XVIII^e s.). Une présentation du regretté Manès Sperber illustre le conflit des idéologies, mais aussi l'extraordinaire bouillonnement intellectuel qui anime le *shtetl*, bourgade juive typique d'Europe orientale avant le nazisme. Les rapports de la politique et de la religion sont énoncés ensuite à la lumière d'œuvres philosophiques. Stéphane Mosès approfondit la pensée, si originale, de Rosenzweig, pour qui l'homme est un être double, à la fois présent au monde et hors du monde, engagé dans l'histoire, domaine du politique, et dans la métahistoire, domaine du religieux. C'est le propre des civilisations occidentales de s'accomplir dans l'histoire. Quant au peuple juif, il appartient, par excellence, à la métahistoire, à l'intemporalité. Toutefois, pour Rosenzweig, le politique et le religieux ne s'excluent pas, mais se complètent. Spécialiste de Spinoza, Y. Yovel examine le *Traité théologico-politique*, confronté avec l'*Ethique*. Pour éviter l'intrusion d'un Etat dans l'Etat, Spinoza plie l'autorité religieuse à l'autorité politique: il accorde la primauté au séculier et prône un ordre qui menace d'aboutir à la sacralisation de l'Etat. L'étude de ces deux pensées politiques éclaire bien des problèmes actuels. Mais, à la fin du livre, D. Avni Segré ouvre une perspective différente: il analyse le concept d'«Etat juif», qui n'est pas simplement un Etat de Juifs, comme il en a existé plusieurs, mais un Etat qui doit répondre à des critères précis: il lui incombe d'assurer son autarcie culturelle, libéré de toute dépendance idéologique. Un Etat juif est appelé à se fonder sur une pensée politique juive spécifique, avec des institutions correspondantes: le moment est venu d'instaurer un tel Etat. Ainsi des exposés multiples, inspirés par l'histoire et la pensée juives et par la situation sociologique des Juifs en des lieux divers débouchent sur des considérations d'avenir. A partir de là s'esquissent les modalités d'un apport original des Juifs dans l'harmonisation du politique et du religieux, problème universel s'il en est.

PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, introduction, édition critique et notes de Nikolaus Wicki, Berne, Francke, 1985, (*Corpus philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica Mediae Aetatis selecta*, II), 136* + 1212 p.

Philippe, chancelier de Notre-Dame de Paris († 1236) n'est généralement qu'à peine mentionné dans les histoires de la théologie ou de la philosophie du 13^e siècle, entre Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne. Son œuvre principale, somme de théologie morale, n'avait même jamais été éditée jusqu'à présent. Après avoir exposé les notions du bien, de l'être et du vrai, le Chancelier élabore une anthropologie et une angéologie, et il consacre la majeure partie de son ouvrage à la définition et à l'étude des vertus théologales (foi, espérance, charité) et cardinales (prudence, courage, tempérance, justice), en une suite de *quaestiones* où apparaît davantage la compilation que l'originalité et où abondent les références tant à l'Écriture et à la Glose ordinaire qu'aux Pères (d'Augustin au Lombard et à Bernard) et à Aristote (œuvres logiques, Ethique à Nicomaque, etc.). On perçoit évidemment à chaque page la fascination qu'exerçait sur Philippe celui qui est souvent appelé, par antonomase, «le Philosophe». L'édition critique de N. Wicki est le fruit d'un labeur de 30 ans, à la fois acharné et fécond. Treize manuscrits (tous du 13^e siècle) ont été minutieusement collationnés et leur relation a été déterminée. Les sources du Chancelier ont été systématiquement repérées et sont signalées avec rigueur et concision. Des index d'auteurs et de matières permettent au lecteur de s'orienter dans cette œuvre aux dimensions monumentales. Enfin, une introduction présente la vie du Chancelier (longtemps confondu avec Philippe de Grève) et examine surtout avec acribie la tradition manuscrite de la Somme. Nombreux demeurent les maîtres du 13^e siècle qui pourraient secrètement jalouser Philippe d'avoir fait l'objet de tant de soins et de compétence... A n'en pas douter, l'édition de Wicki permettra d'alimenter les recherches sur ce début du 13^e siècle où la théologie occidentale fait ses classes et définit son vocabulaire. La pensée du Chancelier, il est vrai, n'a pas exercé une grande influence sur ses contemporains, sinon parmi les franciscains d'avant Bonaventure (Alexandre de Halès, notamment), et il a même été quasiment oublié dès la fin du siècle. Mais sa méthode, à l'époque où les coups de boutoirs d'Aristote sont en train d'ébranler un édifice qu'on pouvait croire définitivement cimenté, mériterait à elle seule d'être soigneusement examinée. Seules les études que cette exemplaire édition ne manquera pas de susciter permettront en effet de dire s'il faut continuer, avec O. Lottin, de parler du Chancelier comme d'un théologien de second rang ou s'il faut donner raison à Wicki qui voit en lui «une des grandes figures dans le domaine de la philosophie et théologie du XIII^e siècle» (p. 8*).

MICHEL GRANDJEAN

GILLIAN R. EVANS, *The language and logic of the Bible: the road to Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, xxiv + 192 p.

Sous le titre *The language and logic of the Bible: the earlier Middle Ages*, G. Evans, connue déjà pour ses travaux sur Anselme et sur l'enseignement de la théologie au XII^e siècle, avait publié en 1984 le début de cette étude qu'elle projette d'ores et déjà de poursuivre plus loin. Sans nier l'originalité de l'apport du XVI^e siècle, l'auteur s'attache à montrer la continuité de la démarche biblique du siècle de Pierre Lombard à celui des Réformateurs. La méthode d'exposition peut certes varier, mais l'attitude face à la Bible est fondamentalement la même puisqu'on en reconnaît d'emblée l'autorité et l'inspiration divine. En d'autres termes, la condamnation de la théologie scolastique, telle

qu'elle apparaît chez les Réformateurs, ne doit pas inciter à penser que les résultats de la recherche exégétique médiévale aient été méprisés en bloc par ces mêmes Réformateurs. Au seuil de la modernité, John Wyclif, qui fut logicien autant que bibliste, occupe tout naturellement une place importante dans cette étude. On y traite de questions aussi variées que le statut du sens littéral et du langage figuratif, l'élaboration de la critique textuelle, la valeur du texte de la Vulgate, le développement des outils de travail tels que les concordances, le passage de l'exégèse à la prédication, enfin et surtout les interrogations que suscitent, d'un point de vue logique, les affirmations de l'Écriture (contradictions apparentes, sens des temps verbaux dans la bouche d'un Dieu éternel, définition de l'obligation, de la conséquence ou de la supposition, valeur des particules syncatégorématiques, etc.). — Ni monographie, ni véritable synthèse, puisqu'il ne procède que par sondages, cet essai couvre près d'un demi-millénaire. C'est trop de siècles en trop peu de pages pour renouveler l'état de la question, et l'auteur en convient puisqu'elle parle de ce livre comme d'une étude provisoire («an interim study», p. 2). Il décevra ceux qui y cherchent des renseignements tant soit peu précis, sans parler des aspects de l'exégèse médiévale qui n'y sont qu'à peine ou pas du tout évoqués, comme l'exégèse juive — dont on sait tout le parti qu'en a tiré un Nicolas de Lyre — ou l'exégèse franciscaine (le nom de Pierre-Jean Olieu (Olivi) n'apparaît sauf erreur jamais dans cette étude, mais l'index est plus que lacunaire). Cette vue d'ensemble, tout intéressante qu'elle est, n'est pas encore celle qui rendra caduc le constat dressé en 1982 par Beryl Smalley: il demeure de la fin du XIII^e au XV^e siècle un vaste champ d'études pour qui s'intéresse à l'exégèse médiévale. Terminons par deux regrets de seizièmiste: les renvois aux *Commentaires* de Calvin sont faits d'après une édition anglaise, ce qui rend la consultation malaisée au lecteur non anglophone. Quant à Luther, on déplorera qu'il soit cité trois fois sur quatre d'après les *Propos de table*, sans que la valeur historique de cette source soit jamais discutée.

MICHEL GRANDJEAN

JEAN CALVIN, *Advertissement contre l'astrologie judiciaire*, Edition critique par Olivier Millet (Textes littéraires français n. 329), Genève, Droz, 1985, 113 p.

Réponse polémique à l'*Advertissement sur les jugemens d'Astrologie* publié en 1546 à Lyon par le poète de cour Mellin de Saint-Gelais, le traité de Calvin contre l'astrologie judiciaire, composé en 1548, traduit en latin l'année suivante, offre un double motif d'intérêt. Il contribue d'une part à mieux cerner la personnalité du réformateur de Genève, notamment ses rapports avec la culture humaniste, et il constitue, d'autre part, une pièce intéressante du débat complexe qui se développa au XVI^e siècle autour de l'astrologie, véritable plaque tournante d'une culture à la fois scientifique, religieuse et artistique. Sujet aux multiples facettes, l'astrologie partage profondément les savants de l'époque, en créant de nouvelles solidarités et de nouvelles oppositions qui transcendent les appartenances religieuses, philosophiques ou confessionnelles. Le thème de la *renovatio*, si riche en échos astrologiques, illustre bien le rôle que l'astrologie joua dans la culture et dans l'imaginaire de la Renaissance; il montre aussi les disputes passionnées qu'elle suscita, disputes souvent menées au nom des mêmes principes de modernité, de scientificité et de rationalité. Des études récentes ont du reste bien montré les équivoques qui ont accompagné ce débat dans lequel la distinction nette entre astronomie et astrologie n'est plus qu'un mythe historiographique usé. C'est ainsi qu'en délivrant Ptolémée des interprétations rigidelement déterministes de la tradition arabe, la démarche humaniste de retour aux sources a souligné le caractère conjectural de l'astrologie

judiciaire et en a ainsi renforcé le statut scientifique et étendu le champ d'application. Dans ce débat où le problème épistémologique renvoie à des questions d'ordre moral et religieux, la contribution de Calvin se signale par son caractère à la fois traditionnel et original. Tributaire de la culture cosmologique moyenne de son temps, Calvin partage avec ses adversaires des thèses, telles que l'influence des corps célestes sur les corps terrestres et la relation étroite entre la pratique médicale et le cours des astres. Or ces thèses avaient déjà été contestées, notamment par Pic de la Mirandole et Jérôme Savonarole, au nom de l'autonomie humaine par rapport à la nature matérielle. Nourrie aux sources patristiques et scolastiques, la polémique énergique de Calvin contre l'astrologie judiciaire n'entre pas dans le vif des discussions humanistes concernant le statut épistémologique de la discipline et ses éventuels fondements scientifiques. Son originalité se situe ailleurs, comme l'indique Olivier Millet dans l'introduction : d'abord dans l'opposition entre la dimension individualiste de l'astrologie divinatrice et la vocation collective de la vie humaine à laquelle appelle une juste considération du rôle des astres dans la création ; ensuite, dans l'insistance sur l'élection éternelle de Dieu, plutôt que sur les prérogatives du libre arbitre, pour contrecarrer les séductions des pratiques divinatrices. L'édition de M. Millet a le double mérite de proposer un texte soigneusement et complètement annoté et de situer Calvin, grâce à une introduction substantielle et précise, dans le cadre plus général du problème astrologique au XVI^e siècle.

MARIA CRISTINA PITASSI

BERNARD GILLIÉRON, *La foi réformée. Luther, Viret, Calvin et quelques autres*, Aubonne, Editions du Moulin, 1986, 128 p.

Il s'agit d'un florilège de textes des Réformateurs «choisis et présentés dans l'intention d'éclairer les principaux aspects de la foi réformée». Le contenu est divisé en huit chapitres dont chacun correspond à une ou plusieurs thèses de la Dispute de Lausanne, qui selon l'auteur illustrent particulièrement bien les buts de la Réforme. Or les thèses de Lausanne étant fortement marquées par la théologie de Zwingli, le lecteur est quelque peu surpris de les voir utilisées pour introduire des propos de Luther et de Calvin. En dépit du manque de cohérence du but visé, l'ouvrage est agréable à lire.

IRENA BACKUS

JOSEPH R. WASHINGTON, JR., *Anti-blackness in English religion 1500-1800* (Texts and studies in Religion, 19), New York/Toronto, Edwin Mellen Press, 1984, 603 p.

«Sa foi fidèle l'a conduit aux rivages de la lumière éternelle et grâce au sang versé par Jésus, de noir il est devenu blanc», peut-on lire en Nouvelle-Angleterre sur la tombe d'un esclave. Une inscription qui, à elle seule, résume presque l'ouvrage de l'auteur qui tente d'extraire les racines de l'anti-négritude (*anti-blackness*) dans l'effort de montrer comment les termes antinomiques «blanc-noir» et «pur-impur» ont été attribués exclusivement à un peuple jusqu'à ce que celui-ci incarne véritablement le péché. C'est ainsi que pour l'auteur, «la religion de l'antinégritude» est devenue la raison d'être des Pères anglais puritains. C'est dire qu'elle n'est pas un accident de l'histoire, mais une notion beaucoup plus fondamentale, «aussi américaine que le puritanisme», ajoute Washington, qui l'étudie ici dans une perspective chrétienne, nécessaire selon lui pour une correcte appréciation du phénomène. L'énorme documentation étudiée fournit à l'historien et au théologien un intéressant regard sur le puritanisme américain, et plus

généralement sur l'histoire des Eglises américaines qui verront un important développement des Eglises noires indépendantes au cours du XIX^e siècle. Leur essor est d'ailleurs directement lié à ce phénomène d'antinégritude auquel l'auteur consacrera encore deux volumes portant sur les XIX^e et XX^e siècle. Une minutieuse enquête à suivre.

SERGE MOLLA

Genève au temps de la Révocation de l'Edit de Nantes, 1680-1705, (Mémoires et Documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève), Librairie Champion, Paris; Librairie Droz, Genève, 1985, XXVIII + 532 p.

Ce volume, publié pour commémorer le troisième centenaire de la Révocation de l'Edit de Nantes (17 octobre 1685), se donne pour but de réévaluer le rôle joué par Genève et par ses institutions pendant les années du refuge huguenot. Etant donné la quantité des sources d'une part et le manque de littérature secondaire d'autre part, une étude synthétique de la question aurait été prématurée et dès lors peu utile. Le volume regroupe donc cinq études dont chacune offre l'analyse d'un aspect de la question. Le premier essai (par Jérôme Sautier) porte sur les relations entre Genève et la France à l'époque de la Révocation. L'auteur y montre que Genève, dans les années 1680-1705, était bien loin d'être « un jouet » du roi Louis XIV. Au contraire, sa situation frontalière et ses alliances avec les cantons protestants de la Suisse la rendaient difficile à toucher. Le roi, semble-t-il, voulait conserver l'indépendance (et en quelque sorte l'isolement) de Genève tout en maintenant l'alliance entre la France et les Suisses protestants. L'auteur examine en grand détail le rôle des différents résidents du roi (Dupré, d'Iberville et La Closure) dans la « politique de l'immigration » genevoise, « politique » qui était déterminée non seulement par les exigences du roi, mais aussi (et au premier chef) par les facteurs économiques. La deuxième contribution (par Olivier Fatio en collaboration avec Louise Martin) offre une excellente analyse de l'attitude de l'Eglise envers le refuge. Les auteurs font remarquer que les Genevois à l'époque « ne savaient pas que les intérêts du roi auraient été sérieusement compromis s'il avait tenté quelque chose contre Genève » (p. 309). Cela explique leurs nombreux efforts obséquieux envers Louis XIV. Toutefois, l'Eglise de Genève n'a jamais été tentée de contester sa propre confession et les deux intérêts s'entrecroisaient. Prenons un exemple : en 1686 Louis Tronchin, parmi d'autres, recommande aux huguenots de fuir l'idolâtrie, mais ce type de prédication doit être modéré devant l'afflux de réfugiés de 1687. Les pages consacrées à la *théologie* genevoise de l'époque sont spécialement intéressantes. Les auteurs y font état, entre autres, des lettres écrites par Tronchin à M^{me} de la Fredonnière où il postule « qu'en exhortant à sonder les Ecritures, le Christ et les Apôtres reconnaissent à chaque fidèle... les capacités d'examiner le texte sacré pour y trouver les choses nécessaires à son salut » (p. 228). Selon les auteurs, « cet examen correspond pour Tronchin à la démarche cartésienne par laquelle la raison peut atteindre ce qui est clair, certain et vrai ». En fait, il serait plus exact de dire que « cet examen constitue pour Tronchin une démarche cartésienne par laquelle la raison peut découvrir le salut en tant qu'une idée claire et distincte ». Le jeu entre des éléments cartésiens et augustiniens dans la pensée de Tronchin mériterait d'ailleurs une analyse indépendante. L'étude magistrale de Fatio et Martin est suivie de trois autres. Liliane Mottu-Weber se livre à l'examen des « marchands et artisans du second refuge à Genève » et conclut que le principal apport économique du refuge consistait en la variété des métiers qu'exerçaient les réfugiés. Genève put bénéficier ainsi tant du renouvellement des techniques des artisans que des réseaux d'affaires des marchands. Cette étude est suivie de l'essai de Michel Grandjean

sur l'aide apportée aux galériens pour la foi par Bénédicte Calandrini. Cette aide, tout en étant efficace, fut caractérisée par la prudence. Calandrini n'a jamais mis en cause l'autorité du roi. Cette prudence, selon l'auteur, était due au fait que Calandrini se rendait compte de la « fragilité diplomatique » de Genève. Il semble donc que Grandjean ne partage pas le point de vue de Sautier ! La dernière contribution (par Cécile Holtz) s'occupe de l'activité de la Bourse française dans les années 1684 à 1686. L'auteur a dépouillé ces trois années du registre des distributions de la Bourse dans le cadre du projet du CNRS qui vise à chiffrer l'émigration de l'époque en tenant compte tant des lieux de départ que des lieux d'accueil. Elle relève l'origine géographique des réfugiés qui sollicitent l'aide de la Bourse ainsi que leur origine sociale. (Il s'agit plus souvent qu'on ne le pense de familles nobles devenues pauvres). Elle discute aussi le rôle de l'Hôpital, ainsi que le financement de la Bourse elle-même. Quant à la destination des réfugiés, la plus grande partie d'entre eux étaient orientés soit vers la Suisse, soit vers les Pays-Bas. — Les cinq études constituent un recueil qui montre avec grande finesse et érudition le rôle complexe joué par Genève lors du refuge de la fin du 17^e siècle. Il faut espérer que les recherches dans ce domaine seront poursuivies indépendamment de commémorations et d'anniversaires !

IRENA BACKUS

ANDRÉ ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés français de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, 1121 p. Cartes, tabl. Préface de J.-M. Mayor.

Trois combats me paraissent dominer le protestantisme français réformé au cours de la période mise en lumière par cet ouvrage. Le premier tend au rétablissement d'une organisation ecclésiastique en harmonie avec les principes de la Réforme. Le deuxième veut une mise à jour de la doctrine chrétienne selon les impératifs d'une société en pleine évolution — c'est le vœu des libéraux — ou au contraire — c'est la thèse des évangéliques — le maintien des confessions de foi du XVI^e siècle assorti d'une piété personnelle vivante. Quant au troisième, il réclame, et l'unanimité est à cet égard totale dans le camp protestant, la levée de toute discrimination à l'endroit des minorités ; en un mot, la liberté religieuse, et non de conscience seulement, comme cela est admis en France par les différents régimes politiques de l'époque, mais aussi de culte. André Encrevé, dans cette triple perspective, montre bien la complexité de la situation. Le cadre institutionnel fixé par la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) donne aux consistoires, en l'absence de synodes, ces corps délibératifs que Bonaparte n'aime guère, et qu'il ne voudrait pas, prétexte à la résurgence des fameuses « assemblées du clergé » catholique, la haute main sur l'Église réformée. Ils veillent à la discipline, administrent les biens, et n'ont de comptes à rendre à personne, sinon à Dieu, et au gouvernement. On a en somme un congrégationalisme de fait que la Deuxième République, pleine de promesses pourtant, pas plus que le Second Empire, avec ses demi-mesures, ne parviennent à remplacer par le système presbytérien synodal institué par la Réformation du XVI^e siècle. Le *Conseil central*, sous Napoléon III, nommé par le gouvernement, n'a en effet rien d'un synode. Il se borne à administrer. Si le ministre des cultes le veut bien. Son influence réelle n'est donc qu'épisodique. Le protestantisme français, on le voit, ne retrouve pas ses institutions spécifiques. Il souffre d'une certaine paralysie. Les divergences doctrinales n'y sont pas étrangères. Deux courants, en effet, s'opposent de plus en plus violemment au cours de cette période. Le Réveil, issu du piétisme du XVIII^e siècle et d'un retour aux doctrines de la Réforme, relève, porté par les effusions d'un romantisme religieux mesuré, la vieille orthodoxie battue en brèche dès la fin du XVII^e siècle. Contrairement à cette

dernière, il ne manque pas de dynamisme. Il pousse à l'évangélisation. Mais s'il coexiste sans trop d'éclats avec le libéralisme modéré d'avant 1850, il se heurte, après, à une théologie qui peu à peu tend à la libre pensée. Les remous provoqués par la volte-face d'Edmond Schérer, professeur à l'École de théologie de la *Société évangélique de Genève*, témoignent en effet d'un tournant. Avec lui, on passe de la théopneustie de Louis Gausson — mais la juge-t-on toujours de la bonne manière? — à un Christ qu'on dépouille d'abord de sa divinité pour en faire ensuite, avec Félix Pécaut notamment, un simple homme, et un homme pécheur. Le libéralisme, sous l'influence de la théologie allemande, dérive peu à peu, chez certains, vers un abandon du christianisme lui-même. Les évangéliques se sentent agressés. Peut-on ainsi, dans l'Église, rejeter l'autorité même de la Parole de Dieu? Avec clarté, dans le respect des nuances, André Encrevé conduit son lecteur dans les méandres de cet affrontement majeur. Si Alexandre Vinet, au milieu du siècle, n'est plus, Edmond de Pressensé, Frédéric Godet, J.-F. Astié, dénonçant les *a priori*, les incohérences des libéraux, descendent sur leur propre terrain, soumis avant tout à la Bible certes, mais ouverts eux aussi à la science. Quant au groupe qu'ils représentent, en légère majorité dans le pays, il tend à ne plus admettre sans autre dans ses cultes, après la lecture du Symbole des Apôtres, une prédication qui taxe de mythe la résurrection de Jésus-Christ. Attitude qui se révèle particulièrement virulente à Paris, où le conseil presbytéral refuse, sous l'inspiration de François Guizot, «l'arbitraire des docteurs»... L'évangélisation, sous les auspices de sociétés dont les assemblées générales, parfois, tant qu'il n'est point de synodes, tiennent lieu d'assises du protestantisme français — *Société évangélique de France*... —, tient une grande place, entravée quelquefois par les libéraux, dans l'évolution religieuse de la France au XIX^e siècle. On n'est pas loin de croire, autour de 1850, et encore après, que cette dernière va devenir protestante. Les temps semblent mûrs. Des communes entièrement catholiques demandent un pasteur. Des communautés nouvelles se constituent. Des temples s'élèvent. Des écoles s'ouvrent. On se met à lire la Bible, et la lumière entre dans les cœurs... La liberté de culte, bien établie sous la Deuxième République, subit de nombreuses entorses sous le Second Empire. Les autorités locales ferment des classes, interdisent des réunions, condamnent évangélistes ou pasteurs à l'amende, à la prison, et il faut de puissantes interventions en haut lieu, jusque chez l'Empereur lui-même le plus souvent, pour que ces jugements soient rapportés. Les appuis de l'étranger, tant pour la diffusion biblique que pour le maintien d'un minimum de liberté religieuse, ne manquent pas. La *Société biblique britannique et étrangère* et la *Société évangélique de Genève* se distinguent tout particulièrement dans cette activité... Bien des obstacles, toutefois, empêchent ce rêve d'une France protestante de se réaliser. On tend à n'admettre les réformés que dans leurs «réserves». On les confond à plaisir avec les révolutionnaires, ou les socialistes. On conteste l'authenticité des conversions. Autant de raisons, chez les gens en place, pour limiter la liberté et consolider la domination du catholicisme. S'y ajoutent, à l'intérieur, les divisions doctrinales, le manque de zèle évangéliste de beaucoup, le traditionalisme de plusieurs... La peinture du protestantisme français de ce temps, sous la plume de l'auteur, ne manque ni de précision, ni d'acuité. Elle ne se résume d'ailleurs pas aux trois combats mentionnés plus haut. Elle nous montre aussi la vie de l'Église. Le chapitre «Être protestant au milieu du XIX^e siècle» l'illustre à merveille.

GABRIEL MÜTZENBERG

ROBERT JOLY, *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Collection «Laïcité», 1986, 150 p.

En une esquisse rapide, l'auteur s'est proposé de dépeindre le rapport entretenu par l'Église catholique avec l'idée de tolérance. Le propos est vif, incisif et interpellateur; il est documenté et s'appuie sur de larges références. L'ouvrage débute par un examen

historique de l'idée selon laquelle, par-delà le siècle des Lumières, l'idéal de la tolérance aurait une origine chrétienne : en fait, la tolérance appartient à la société païenne et à son polythéisme, l'Eglise chrétienne étant traversée dès le départ par un exclusivisme hérité du judaïsme et lié chez tous deux à leur prétention de vérité. Pour l'auteur, il ne s'agit pas d'un accident. Les faits sont corroborés par les doctrines. Au chapitre de la tolérance, la Bible n'apporte rien d'explicite par rapport à la pensée hellénistique, au contraire... Les Pères de l'Eglise, et en particulier Augustin, ont posé clairement les principes de l'intolérance et l'ont verrouillée pour longtemps. Le Moyen-Age a exécuté. C'est la Réforme qui va rouvrir le dossier ; à la suite de la disqualification, amorcée par les Réformateurs, de la contrainte sur les consciences d'une part, et du fait de l'existence de deux confessions rivales d'autre part. Dès lors l'idée de tolérance s'affirmera toujours plus, reprise sur des bases rationalistes (Bayle, Voltaire, Spinoza). Pourtant, ce n'est qu'avec Vatican II que le catholicisme cédera et la reconnaîtra de façon officielle (Déclaration sur la liberté religieuse) ; tout au moins en matière de tolérance religieuse, car dans les questions éthiques, il faut encore attendre. Comme lorsqu'il s'agit d'assumer honnêtement le passé, dit l'auteur. On regrette de ne pas pouvoir trouver son esquisse totalement infondée.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

PIERRE GISEL, *Croyance incarnée. Tradition — Ecriture — Canon — Dogme*, Genève, Editions Labor et Fides, 1986, 166 p.

Théologie
contemporaine

L'auteur fait œuvre de théologie fondamentale — de « métadogmatique ». En référence critique à la crise moderniste dans l'Eglise catholique d'une part, et à la théologie dialectique dans la tradition protestante d'autre part, il entend contribuer au dialogue œcuménique en mettant en évidence que la foi chrétienne s'inscrit dans une économie structurée : c'est là qu'elle reçoit et qu'il faut y voir sa régulation. Aussi s'attache-t-il à en analyser les moments structurants et spécifiques. Il commence par relever cet aspect fondamental de la condition universelle de l'homme que constitue la dimension du témoignage : elle fonctionnera comme condition de possibilité anthropologique pour les développements théologiques qui suivront. Il peut alors passer en revue tour à tour les éléments structurants de l'économie chrétienne : la tradition, l'Ecriture, le canon, le dogme. Chacun d'eux est à comprendre comme une incarnation renvoyant à une Extériorité qui les limite et qui institue ce renvoi. Ils expriment, en le radicalisant, le statut d'incarnation propre à tout homme et, en même temps, ils en permettent l'accomplissement et l'assomption. L'ouvrage s'achève sur une réflexion synthétique où l'auteur prend le pari « que l'économie chrétienne relève tout particulièrement le défi inscrit au cœur de toute croyance ». Quelques remarques programmatiques en matière christologique et trinitaire s'y ajoutent pour indiquer des cohérences.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 136), 1986, 482 p.

« En mémoire d'elle »... il s'agit ici de la femme sans nom qui parfume Jésus à Béthanie (Mc 14/9) et dont le geste prophétique fait bien peu partie de ce que nous avons retenu de l'Evangile. Le titre révèle d'emblée le projet du livre qui cherche à « réécrire » les femmes jusque dans les débuts de l'histoire chrétienne, une histoire dans laquelle elles ne sont ni cachées, ni invisibles, comme tendent à le faire croire les textes bibliques

eux-mêmes et les interprétations androcentriques qui, depuis des siècles, sont celles des « gagnants historiques ». Les femmes ont pris une part bien plus considérable qu'on ne le pense généralement dans le mouvement d'expansion du christianisme. Disciples à part entière, ministres et collaboratrices de Paul, elles ont enseigné, prêché et fondé des Eglises domestiques. L'auteur, professeur de théologie et d'études néotestamentaires à l'Université de Notre-Dame aux Etats-Unis, s'appuie sur les résultats de l'exégèse historico-critique traditionnelle pour procéder à une réinterprétation du Nouveau Testament et des origines du christianisme, où, plutôt que d'analyser simplement les passages bibliques sur les femmes, elle prend en compte l'interaction historique, culturelle et religieuse des femmes et des hommes à l'intérieur de la communauté et de l'histoire chrétiennes. En mettant en lumière le pouvoir subversif du « passé remémoré », E. Schüssler Fiorenza nous livre ici le premier essai d'herméneutique féministe qui ouvre à une lecture renouvelée des dires et des silences bibliques sur les femmes. Phébée, Prisca, Junias... et les autres nous sont rendues de telle façon qu'il devient impossible de lire les textes bibliques (comme les notes de la TOB!) sans pratiquer une « herméneutique du soupçon » à l'égard de la mentalité androcentrique à laquelle ils s'adosent. Les femmes doivent redécouvrir la Bible aujourd'hui, non comme un « archétype mythique », mais comme un « prototype historique » qui fournit à la communauté chrétienne le sens d'une histoire qui va de l'avant. On lira avec intérêt ce rigoureux essai de reconstruction de l'Ekklesia naissante qui montre bien comment, de la « communauté des disciples égaux » issue du « mouvement Jésus » en Palestine, on a passé peu à peu à la christianisation des structures patriarcales de la société gréco-romaine aux 2^e et 3^e siècles. Pour celles et ceux qui cherchent aujourd'hui où puiser le courage de changer le visage d'une société et d'une Eglise qui se conjuguent encore beaucoup trop au masculin, ce livre fera l'effet d'un « tonique qui permet d'affronter sur cette terre les hivers du climat »!

FRANCINE CARRILLO

E. G. ESTEBANEZ, J. M. PRADA, J. L. IZQUIETA, J. A. LOBO, F. VELA, *Por una paz sin armas* (Colección Ariadna 4), Salamanca, Editorial San Esteban, 1984, 206 p.

Cet ouvrage présente un recueil de contributions sur l'agressivité, le pacifisme, l'éducation à la paix. Une première partie examine les théories scientifiques (éthologie, anthropologie) relatives à l'agressivité et conclut, de manière générale, que si l'agressivité est présente dans toutes les sociétés humaines, un processus d'éducation peut cependant éviter qu'elle ne dégénère en violence meurtrière. La seconde partie analyse le phénomène « guerre » (ethnologie, histoire) et des théories qui s'y rapportent (guerre juste, projet kantien de « paix perpétuelle », etc.). La troisième partie est consacrée à l'exposé de la situation militaro-stratégique actuelle: dissuasion nucléaire et course aux armements. La quatrième partie, intitulée « si tu veux la paix travaille à la paix », consacre un long chapitre au pacifisme puis expose les objectifs d'une éducation à la non-violence et à la paix (école, opinion publique) par la promotion de nouvelles valeurs: disposition à la négociation, esprit critique, solidarité, réconciliation avec la nature, ouverture à l'utopie, canalisation de sa propre violence. — La valeur de ce petit ouvrage réside plus dans la clarté de l'exposé que dans l'originalité des idées. Il ne s'agit au demeurant pas d'un livre à proprement parler d'éthique, encore moins de théologie (la religion n'est citée que comme exemple), mais de « philosophie civique » (les auteurs sont un groupe de professeurs de l'Institut supérieur de philosophie de Valladolid). La vaste bibliographie indique l'importance que le public hispanophone accorde aux sujets traités, car la quasi-totalité des ouvrages et essais de référence apparaissent en traduction espagnole.

JEAN-LUC BLONDEL